بحوث اجتماعية 11

من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي

محمد اركون

دار الساقي

من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي

محمد اركون

من الاجتهاد
إلى نقد
العقل الإسلامي

بحوث اجتماعية 11

من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي

محمد أركون

ترجمة هاشم صالح





دار الساقي

الطبعة الأولى ١٩٩١

ISBN 1 85516 820 0

United Kingdom: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Lebanon: P.O.Box: 113/5342, Beirut.

ص.ب: ٥٣٤٢/ ١١٣، بيروت، لبنان.

مقدمة المترجم

يحاول أركون في هذه الدراسة التي لم تنشر بعد حتى في الفرنسية أن يحدد مفهوم الاجتهاد في الفكر الاسلامي الكلاسيكي، وكيفية الانتقال منه ـ بل وضرورة هذا الانتقال ـ إلى مرحلة نقد العقل الاسلامي. وهذا النقد للعقل الاسلامي يعتبر امتداداً للاجتهاد السابق كما تجلى لدى كبار ممثليه وقطيعة معه في ذات الوقت. كما انه يعتبر تجاوزاً للمنهجية الاستشراقية الفللوجية بعد هضم أفضل ما أعطته طيلة مائة وخمسين عاماً من تحقيق النصوص الاسلامية الكلاسيكية والبحث في التراث. باختصار، فإنه يعني النقد المنفتح على آخر مكتسبات علوم الانسان والمجتمع وخصوصاً مفهوم المتخيَّل أو الأسطورة أو الحقائق السوسيولوجية الضخمة. فهذه الأشياء تلعب دوراً في تاريخ المجتمعات وحياتها أكبر من ذلك الدور الذي تلعبه الحقيقة الحقيقية.

وهـذا ما أثبتـه علماء الانتربـولـوجيـا والتـاريـخ مؤخراً (كلود ليفي ستروس، جـان بييرفـيرنان، جورج بالاندييه، جورج دوبي، روبير ماندرو، جاك لوغوف، بيير بورديو، . . . الخ .). وهذا ما تجهله المنهجية الاستشراقيـة السائـدة، وما لا تزال مصرة على تجاهله حتى الآن. فهي لا تهتم إلا بالوقائع المـادية الثـابتة، ولا تهمهـا خيالات النـاس وتصوراتهم الـذهنية التي تشغـل وعيهم وتحركهم باعتبار ان هذه أشياء هلاميـة لا يمكن التحقق منهـا وضعياً ومـادياً. وهـذا هو مفهـوم الـوضعية بـالمعنى الاخـتزالي والضيق للكلمـة. وقد وقعت فيه الماركسية في صيغتهـا الاختزاليـة الأكثر فقراً وضيقاً أيضاً.

والآن يـأخـذ البحـث العـلمي في إعـادة الاعتبار للانسان والمجتمع بشكل متكامل، أي بكـلا بعديـه المـادي والـروحي. وهـو بـذلـك يتجاوز الروحانية الصرفة والمادية الصرفة في آن معاً. وضمن هذا المعنى يشكل تجاوز الـوضعية مـرحلة جديـدة في الفكـر الحـديث. فلم تعـد مسـألة الـدين أو الايمان أو الـروحانيـات تخيف العلماء المعـاصرين أو تجعلهم يشعرون بـالنفـور

منها كلما أثيرت باعتبار أنها أشياء «رجعية» تعود إلى عصور مضت وانقضت. على العكس لقد أصبحت ـ أو أخذت تصبح ـ في الصميم من اهتمامات المفكرين والعلماء على اختلاف مشاربهم وتخصصاتهم. ولكن طريقة فهمها واستيعابها أصبحت تختلف عما كان عليه الحال لدى المؤمنين التقليديين المسجونين داخل «السياج الدوغمائي المغلق» كما يحب ان يقول محمد أركون. فالدراسة المقارنة للتجارب الروحية والتاريخية للأديان التوحيدية الثلاثة الكبرى تثبت لنا ضرورة تجاوز المفهوم التيولوجي السكولاستيكي الذي سيطر طيلة قرون وقرون.

هكذا نجد ان نقد العقل الاسلامي لا يعني اطلاقاً القيام بعمل سلبي أو تدميري كما قد يفهمه بعضهم. ولا يعني أبداً المسّ بالتجربة الروحية الكبرى للاسلام الحنيف. هذه التجربة التي تجلت بعد القرآن الكريم في مؤلفات وشخصيات اسلامية تنتمي إلى كافة الاتجاهات والمذاهب: من سنية وشيعية واباضية ومعتزلة وصوفية وفلاسفة،... إلخ.

وإنما هو يعني نقد التجسيد التاريخي والتطبيقي للمبادىء المثالية الروحية. فهناك الوحي وهناك التاريخ، هناك المثال الأعلى وهناك التطبيق.

والوحي، تحديداً، يتجاوز التاريخ ويعلو عليه. ولكن تجسيد مبادئه على أرض الواقع وفي زحمة الصراعات العقائدية والسياسية وتضارب المصالح والتنافس على المال والأرزاق يؤدي إلى تلويثه بالماديات وينزل به من علياء تنزيهه إلى حمأة الواقع. وبالتالي، فإن النقد التاريخي الذي يمارسه أركون ـ على الأقل كما أفهمه ـ سوف يؤدي حتماً إلى تخليص التجربة الروحية الاسلامية الكبرى من كل ما علق بها من أوشاب وأوصاب على مدار التاريخ. وبهذا المعنى فهو عمل ايجابي لا سلبي. بل انه عمل قد أصبح ملحاً الآن نظراً لتدهور التقديس وشيوع أشكال مُستَنفدة من فهمه وممارسته في كل أنحاء العالم الاسلامي. ولا يمكن ان يعود للمقدس صفاؤه، وللدين بهجته الأولى، وللتعالي تنزيهه وسموه، إلا بعد وضع التجربة التيولوجية الاسلامية على محك النقد التاريخي الصارم. عندئذ يتبين الخيط الأبيض من الخيط

الأسود، وتستبين نقاط التمفصل ما بين الوحي والتاريخ. وعندئذ نفهم ان التركيبات التيولوجية الاسلامية بكل أنواعها (من تفسير، وفقه، وحديث، وعلم كلام، الخ) ليست إلا من صنع البشر، وبالتالي فمن حقنا أن نخضعها للبحث التاريخي. وهذا ما يفعله أركون من خلال الدراسة التطبيقية لتفسير الطبري ولعلم أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، ... إلخ.

هكذا نجد أن دراسة أركون النظرية ـ التطبيقية هذه تحررنا من التصورات الضيقة والموروثة بصفتها حقائق لا تقبل النقاش، وتفتح المجال لتصور جديد عن الاسلام والتراث. وهذا هو هدف نقد العقل الاسلامي: إنه يعني تجديد الفكر العربي ـ الاسلامي لكي يصبح أكثر قدرة على مواجهة مشاكل مجتمعاتنا الحالية، وما أكثرها.

ملاحظة: كل الهوامش المثبتة في أسفل الصفحات هي من عمل المترجم. وهي ضرورية من أجل فهم النص، ولكن المترجم هو وحده المسؤول عن مضمونها. أما الهوامش القليلة المثبتة في النهاية فهي للمؤلف.

«يقولون: ان لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني أفلا يكون للقاضي أو للمفتي أو شيخ الاسلام؟

وأقول: ان الاسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنيّة قررها الشرع الاسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على ايمان أحد أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره».

[محمد عبده، الاسلام والنصرانية، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٢٢، ص (٥٩)].

مقدمة المؤلف

ها نحن نقف أمام موضوع من أشق ما يكون على المعالجة في كل أبعاده. فهو لا يتطلب منا فقط الاستعانة بالعديد من العلوم القديمة والحديثة، الاسلامية و«الدخيلة»(*)، وإنما يتطلب أيضاً وبشكل أهم الانتباه إلى المشكلة الخطيرة التالية: وهي ان مسألة **الاجتهاد** معتبرة داخل تراث الفكر الاسلامي بصفتها امتيازاً يحتكره الفقهاء. نقصد بذلك **الأئمة المجتهدين**، مؤسسي المذاهب الكبرى اللاهوتية ـ القانونية الذين ثبّتوا للقرون التالية المدوَّنات القانونية، **والعقائد** الايمانية الأرثوذكسية، وعلم أصول الفقه: أي المنهجية المعيارية الضرورية من أجل استنباط الأحكام

(*) المقصود بالعلوم الدخيلة هنا ذلك المعنى السلبي والجدالي الذي لحق بالكلمة في الماضي. فمصطلح العلوم الدخيلة استخدم من قبل التقليديين سابقاً من أجل الحط من قدر العلوم العقلانية والفلسفية.

بشكل صحيح من النصوص المقدسة (القرآن + الحديث). وهكذا نجد أمامنا في بضع كلمات فقط كل شروط ومحدودية ممارسة الاجتهاد في الفكر الاسلامي الكلاسيكي. ولكي يواجهوا تحديات الحداثة العقلية والثقافية والمادية المفروضة من قبل الغرب منذ القرن التاسع عشر، فإن العلماء الذين كانوا اصلاحيين أولاً قبل أن يتحولوا اليوم إلى الانخراط في الحركات السياسية النضالية بشكل مباشر ومكشوف، قد حاولوا ولا يزالون يحاولون «إعادة فتح باب الاجتهاد». وذلك طبقاً للمجاز الشهير القديم الذي لم يفهم بشكل جيد لأنه ينطوي أيضاً على أبعاد تاريخية واجتماعية وعقائدية. ونحن نعلم ماهية الاجتهاد الجديد لمحمد عبده ومدرسته. فهو عبارة عن منهجية ذرائعية منفتحة على دمج وتمثل المفاهيم والأفكار والممارسات المعتبرة بمثابة البدع الخطرة (ج. بدعة) ضمن إطار التراث الاسلامي السكولاستيكي(*). (الذي ينبغي

(*) كلمة سكولاستيكي بالمعنى الحرفي والأصلي تعني المدرسي (أي الرأي الذي يعلَّم في المدارس). ولكنها بالمعنى =

تمييزه بدقة وعناية من التراث الأكثر حيوية، التراث الفاتح والمنفتح والقوي للفترة الكلاسيكية. المقصود فترة تشكل هذا التراث وترسيخه الممتدة بين القرنين الأول والرابع الهجريين/ السابع والعاشر الميلاديين).

لقد غيَّرت مسألة **الاجتهاد** من بعدها وأهميتها منذ سنوات الستينات، ثم بشكل أكبر منذ انتصار «الثورة الاسلامية». ومن بين العوامل العديدة التي أسهمت في فرض اللجوء إلى **الاجتهاد** اليوم أكثر من الماضي، نذكر العامل المتمثل بظهور الدول المستقلة في العالم العربي والاسلامي بعد أن خاضت صراعاً مريراً من أجل نيل استقلالها. كما ونذكر عامل

= الاصطلاحي الشائع تعني الروح الدوغمائية والتكرارية والاجترارية لآراء القدماء. وفي القرون الوسطى الأوروبية كانت تعني فلسفة أرسطو المدرسة من خلال علم اللاهوت. وأركون يعتبر ان انتصار الروح السكولاستيكية في الاسلام قد ابتدأ منذ انتصار الأرثوذكسية في القرن الخامس واستمر حتى القرن التاسع عشر، بل ويمكن القول حتى اليوم. فالاسلام الشائع حالياً ليس هو الاسلام الكلاسيكي المبدع والتعددي، وإنما هو الاسلام السكولاستيكي التكراري الذي لا يزال يسيطر علينا منذ عشرة قرون.

التزايد الديمغرافي أو السكاني الضخم الذي غيَّر جذرياً خلال عشرين سنة من الأطر الاجتماعية للمعرفة(*) في كل المجتمعات الاسلامية والعربية المعاصرة.

إن هاتين الظاهرتين الضخمتين تستحقان منا اجراء التحليلات المعمَّقة عليهما، ولكننا لا نستطيع فعل ذلك هنا. ولكننا لن ننساهما ونحن نغذّ السير قدماً في هذا البحث. سوف تبقيان متراثيتين على أفق منظورنا. لنسجِّل هنا أولاً وقبل كل شيء الملاحظة الهامة التالية: ما كان الاجتهاد في الماضي أبداً، ولا يمكنه أن يكون اليوم مجرد تمرينات ذهنية(**) على مسائل

(*) مصطلح الأطر الاجتماعية للمعرفة من اختراع عالم الاجتماع الفرنسي ذي الأصل الروسي: جورج غورفيتش. وهو يعني به ان كل أنواع المعرفة ليس مسموحاً بها ضمن أي اطار اجتماعي (أو أي مجتمع كان). فالنقد التاريخي للايديولوجيا الدينية شيء غير مسموح به في المجتمعات الاسلامية الحالية، هذا في حين انه شائع ومشاع في المجتمعات الأوروبية منذ ثلاثة قرون على الأقل.

(**) المقصود بالتمرينات الذهنية هنا ان هناك تقنيات خاصة بعملية الاجتهاد، وهي تشبه التقنيات الحسابية أو الرياضية. فالمجتهد يتمرن على أساليب القياس (قياس الفرع على الأصل) قبل ان يجتهد ويطلق فتوى معينة =

لاهوتية ومنهجية تجريدية بعيدة عن حاجيات الدولة واكراهات المجتمع. هذا يعني انه ينبغي علينا ان نلتقط في كل ظرف، ولدى كل ممارس للاجتهاد، كل الانحرافات الايديولوجية المرافقة لهذه العملية الذهنية التي يبرزونها على أساس انها تمثل احتكاكاً مباشراً للروح البشرية مع كلام الله من أجل الفهم الصحيح والمطابق للمقاصد النهائية والمعاني المؤسسة التي ينبغي أن تضيء القانون الديني وتضمن شرعية ممارسات البشر وأفكارهم طيلة كل وجودهم الأرضي (= الحياة الدنيا) (المقصود بالفهم الصحيح هنا الفقه بالمعنى الأصلي للكلمة، من فقه كلام الله، أي فهمه ونفذ إلى سر أسراره. ثم نتج عن ذلك فيما بعد المعنى الاصطلاحي لكلمة الفقه = أي القانون).

الشيء الذي ينبغي أن يحظى باهتمامنا هنا وينبغي التركيز عليه هو ذلك المزعم المفرط والغرور المتبجح الذي يدعيه الفقهاء بأنهم

= بخصوص حادثة مستجدة في المجتمع (أي بدعة). ولكن الاجتهاد يتجاوز في رهاناته وأهميته هذه «الحيل» الذهنية كما يحاول أن يوضح أركون.

قادرون على التماسّ المباشر بكلام الله، وقادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا ثم توضيحها وبلورتها في القانون الديني، ومن ثمَّ تثبيت القانون الآلهي أو المؤلَّه(*) الخاص بالأحكام الشرعية التي ينبغي أن تتحكم أبدياً بكل تصرف أو كل تفكير يقوم به المؤمن الخاضع لامتحان الطاعة لله. بالطبع فان الفقهاء يعترفون بامكانية الوقوع في الخطأ أثناء عملية الاجتهاد، ولكن التركيبة الذهنية لعلم أصول الدين وأصول الفقه قد قوَّت من مزعمهم على امكانية قول القانون وفرض الأرثوذكسية(**) طبقاً لما دعاه بعض فقهاء

(*) يقصد أركون بالمؤلَّه انه قد خلعت عليه أردية التقديس والتأليه، في حين انه ليس إلهياً وإنما هو بشري تماماً. فنحن نعرف كيف تشكلت الشريعة بشكل تاريخي، وعلى أيدي رجال حاولوا تأويل النصوص في القرون الأولى وضمن ظروف تاريخية واجتماعية محددة تماماً، (انظر دراسة جوزيف شاخت الشهيرة عن القانون الاسلامي وكيفية تشكله تاريخياً).

(**) المقصود بالأرثوذكسية هنا فرض «التفسير الصحيح والمستقيم» للنصوص المقدسة، واعتبار كل ما عداه هرطقة وضلالاً. فالأرثوذكسية بالمعنى الحرفي تعني الخط المستقيم، ولكنها بالمعنى الاصطلاحي تعني الجمود والانغلاق وفرض خط واحد من خطوط التأويل بالقوة والقسر، ويدعم من السلطة السياسية عادة.

القانون بمقاصد الشريعة (انظر: الشاطبي، مات عام ٧٩٠ هـ/ ١٣٨٨ م).

هكذا نرى إلى مدى تراكم ذلك الإرث من العقائد، والممارسات الاستدلالية المقالية والتكرار السكولاستيكي والتصورات الوهمية التي ينبغي على المفكر المسلم أن يضطلع بها ويواجهها عندما يريد أن ينخرط اليوم في تلك المهمة المرعبة المتمثلة بزحزحة شروط الاجتهاد النظرية وحدوده من المجال اللاهوتي - القانوني الذي حُصِرَ فيه من قبل الفقهاء، إلى مجال التساؤلات الجذرية وغير المعروفة حتى الآن من قبل التراث الاسلامي: قصدت إلى مجال التساؤلات الخاصة بنقد العقل الاسلامي.

كنت قد تناولت هذا المشروع في مقالات عديدة جداً[1]. ولكن لم تتح لي الفرصة حتى الآن لكي أبرره انطلاقاً من ذلك الموقف وتلك الممارسة المميِّزة للعقل الذي يشتغل على الوحي المعطى(*) وعلى التراث الاسلامي. ذلك انه هنا هنا

(*) هكذا أترجم التعبير الفرنسي (le donné révélé) الذي يعني أن الوحي معطى هنا كظاهرة موضوعية خارجة عن ارادتنا. فحتى الملحد لا يمكنه أن ينكر ان النصوص قد =

تكمن أهمية ومعنى مفهوم العقل الاسلامي. فالعقل الاسلامي لا نعني به هنا عقلاً خصوصياً، مميَّزاً أو قابلاً للفرز والتمييز لدى المسلمين عن غيرهم. فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كل البشر. وإنما التمييز أو الفرق كامن كله في النعت: أي الاسلامي. نقصد بذلك انه كامن في المعطى القرآني وفيما كنت قد دعوته بتجربة المدنية[٢]، هذه التجربة التي أصبحت فيما بعد وبفضل العمليات المتتابعة للاجتهاد: نموذج المدنية[*].

ولكي نجتاز ذلك المسار الطويل والصعب الذي يمتد بين الاجتهاد ومشارف نقد العقل الاسلامي، فإننا لن نجد مثالاً أوضح ولا أرضية أكثر ملاءمة للتطبيق من دراسة مكانة

= اشتغلت في التاريخ ومارست دورها على ملايين البشر كوحي معطى، اللهم إذا كان هذا الملحد يفكر ولو قليلاً... وهكذا يدرس الوحي كأي ظاهرة طبيعية من قبل المفكر العالم المؤمن.

(*) مصطلحا تجربة المدنية ونموذج المدنية خاصان بمحمد أركون دون غيره. فهو الذي بلورهما واخترعهما. وكان ينبغي أن أقول تجربة المدنية المثلى، ونموذج المدنية الأمثل لأن أركون يستخدم الحرف الكبير في اللغة الفرنسية، وهذا شيء غير موجود في اللغة العربية.

المرأة في الشريعة. نحن نعلم، بهذا الخصوص، كيف ان المرأة قد أصبحت في المجتمعات الاسلامية والعربية عرضة لمماحكات جدالية عنيفة، ولصراعات هائجة، ولدراسات خلافية متنازع عليها. وعندما يخطو المفكر خطوة واحدة باتجاه إعادة النظر في المكانة التي حددتها الشريعة للمرأة من خلال آيات قرآنية صريحة غالباً، فانه يغامر بنفسه ويحاذي عن كثب مخاطر التكفير الأكبر والخلع من أمة المسلمين. ونحن نعرف كيف ان فاطمة ميرنيسي، الأستاذة في جامعة الرباط، تصارع الآن بكل شجاعة الغضب الصاعق لرجال الدين الذين يحرصون على ممارسة الأستاذية العقائدية على موضوع تمسّ رهاناته شيئاً فشيئاً ليس فقط كل ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإنما تمسّ بواسطة الجنس البنى النفسية العميقة للنساء، كما للرجال، للأطفال، كما للبالغين.

من الطبيعي ان ينرفز العلماء عندما يستخدم المرء النصوص المقدسة والتراث الموروث بشكل خاطىء أو عندما يتلاعب بها وبه بشكل

تعسفي. ولهذا ينبغي على المفكر المسلم الحديث ان يحتاط لنفسه جيداً ويجهز نفسه علمياً بشكل لا غبار عليه فيطلع على كل ما يخص معرفة النصوص القديمة والشروط التقنية للاجتهاد الكلاسيكي. ينبغي ان يمتلك كل ذلك أولاً، فلا يعتبره تحصيل حاصل، أو شيئاً تراثياً لا قيمة له. ذلك ان الانتقال من مرحلة الاجتهاد الكلاسيكي إلى مرحلة نقد العقل الاسلامي ينبغي أن يُصمَّم ويُصوَّر على أساس انه امتداد للاجتهاد الكلاسيكي وإنضاج له. هكذا ينبغي أن يُفهَم من قبل كل المسلمين، وبالدرجة الأولى من قبل العلماء أنفسهم(*).

(*) هنا يكمن في رأيي السبب الأساسي لنجاح منهجية أركون وانتشار فكره منذ عشر سنوات وحتى اليوم (أي منذ ان كنت قد ابتدأت بنقله إلى العربية عام ١٩٨٠). فهو لا يريد إحداث القطيعة مع التراث بشكل مجاني أو القفز عليه بشكل مراهق ومتسرع كما حاولت ان توهمنا بذلك محاولات دراسة التراث في الساحة العربية. فهؤلاء من كثرة «تقدميتهم» و«حداثتهم» اعتقدوا بامكانية احتقار التراث والماضي، وتجاوزه دون مواجهته أو دون دخول معركة الحقيقة معه من الداخل. فانكشفت كل محاولاتهم عن سراب وادعاءات وهمية. وبقيت الصخرة في مكانها رازحة. ولن يستطيع زحزحتها إلا هذا الفكر =

ولكن ذلك يفترض بالمقابل ان يبذل العلماء بعض الجهد من قبلهم ويخطوا خطوة معينة. ينبغي على علماء الدين اليوم ان يفعلوا كما فعل أسلافهم الكلاسيكيون الذين ينتسبون إليهم طوعاً ومحبة. أقصد ينبغي عليهم أن يخطوا خطوات حاسمة باتجاه الحداثة العقلية والفكرية. فإذا كان ينبغي على المفكر المسلم الحديث المتدرب على تقنيات الاجتهاد الكلاسيكي وعلومه ومناهجه والمتمرس بالمناهج التعددية للعلم الحديث، ألا يجرح الوعي الايماني أو يعامله بفجاجة، فإنه ينبغي أيضاً على العلماء التقليديين أن يؤدوا دورهم كوسطاء ذوي مصداقية بين هذا الوعي الإيماني ومتطلبات المعرفة العلمية الحديثة. اني أعرف بواسطة التجربة الشخصية المؤلمة التي دفعت ثمنها شخصياً ان هذه الشروط من الاصغاء المتبادل والتسامح والانفتاح غير متوافرة لدى الكثير من العلماء، وغير محترمة كما يجب من قبل بعض الباحثين العلميين(*).

= الذي يعرف كيف يحترم تراث الأولين ويقطع معه في الوقت ذاته.

(*) لكي تفهم هذه العبارة بشكل أفضل ينبغي القول بأن =

سوف يفهم القارىء ضرورة كل هذه الاحتياطات التي أتخذها عندما يطلع على المثال الذي سوف أضربه واستخدمه من أجل شق الطرق، وتحديد المناهج، وتعيين المراحل، وتوضيح الرهانات الخاصة بنقد العقل الاسلامي. سوف نقرأ فيما يلي الآيتين رقم (١٢) و(١٧٦) من سورة النساء، ثم الآيات (١٨٠) و(١٨٢) و(٢٤٠) من سورة البقرة.

وسوف يشتمل مسارنا على المراحل التالية:

= أركون قد عانى من المعاملة القاسية التي جابهه بها بعض كبار رجال الدين المسلمين الذين التقى بهم في المؤتمرات الاسلامية، وخصوصاً في منتدى الفكر الاسلامي السنوي المنعقد في الجزائر (لا داعي لذكر الأسماء). فهؤلاء لم يستطيعوا أن يفهموا مقصده على وجهه الصحيح إما بسبب عدم التسامح، وإما بسبب ضعف المعرفة العلمية الحديثة لديهم، وإما بسبب الاثنين معاً. يضاف إلى ذلك أن أركون يعاني من هجوم يجيء من الجهة المعاكسة: أي من جهة الباحثين العلميين الذين يعتقدون بامكانية تصفية الظاهرة الدينية بجرة قلم واحدة. بل ان مجرد الاهتمام بدراسة الاسلام ومشاكله الكلاسيكية والمعاصرة يعتبر بالنسبة إليهم موقفاً رجعياً ومتخلفاً!! فهم من كثرة «تقدميتهم» أو «ماركسيتهم» يقفزون على المشاكل الحقيقية لمجتمعاتهم بدلاً من أن يواجهوها من الداخل وبشكل تدريجي. وقد دفعنا الثمن باهظاً بسبب هذا الموقف المراهق واللاتاريخي.

١ ـ قــراءة الآيـات، والــرهــانــات (أي الرهانات التي تطرحها).

٢ ـ الاجماع والأرثوذكسية.

٣ ـ العقـل الآلهي، الخـطابـات البشريـة: نحو لاهوت أنتربولوجي للوحي.

القراءات والرهانات

في أثناء ترددي المستمر والدؤوب على القرآن، كانت مشاكل القراءة تسيطر على انتباهي (بالمعنى التقليدي لكلمة قراءات)، وبالتالي فقد رحت أهتم بمشاكل التفسير الخاصة بالجزء الثاني من الآية الثانية عشرة من سورة النساء. وبعد ان استشرت التفاسير الكلاسيكية وخصوصاً تفسير الطبري، اكتشفت ان رهانات المناقشة المتمحورة حول طريقة قراءة كلمة «كلالة» ومعناها هي من الخطورة والأهمية بحيث ان مجمل المسألة يمكنه ان يساعدنا للمرة الأولى في تاريخ الفكر الاسلامي على بلورة تيولوجيا ـ إناسية ـ منطقية للوحي.

ولكن المناخ الايديولوجي الحامي الذي خلقته الحركات الاسلاموية مؤخراً حتى في البلدان الغربية وخصوصاً في فرنسا قد دفعني

لأن أؤجل نشر أية دراسة حول موضوع في مثل هـذا الحـرج والحسـاسيـة. وليس ذلـك لأن بحوثي تنقض أية مسألة من مسائل العقيـدة في الاسـلام، ولكن لأن حجم المستحيـل التفكـير فيـه في المجتمعات الاسـلامية الحـاليـة هـو من الضخـامـة والاتسـاع بحيث إن أي بحث من هـذا النوع يـولِّـد سـوء تفـاهمـات خـطرة. ثم تستعـاد من قبل الخـطاب النضالي الاسـلاموي الحـالي وتُضخَّم وتتضـاعف أصـداؤهـا في كـل مـكـان. ومن المـعـروف ان هـذا الخـطاب السياسوي(*) بعيد كل البعد عن فكرة اللاهوت الحـديث، المؤسَّس والمعاش بصفتـه ايمانـاً حيـاً مـوضـوعـاً عـلى محـك الـزمن: أي عـلى محـك التـاريخيـة العميقـة للعقـل والقيم. (المقصـود بالتاريخية هنا التحـول والتغير، أي تحـول القيم وتغـيرها بتغـير العصور والأزمـان. أما الايمـان

(*) المقصـود الخـطاب الاسـلامـوي الـذي يستخـدم الـدين كسلاح سياسي فقط دون أي اهتمام بالأبعاد اللاهـوتية أو الروحية للاسلام. وبـالتالي فمسـألة الايمـان بالمعنى الحق للكلمة والمنزَّه عن كـل الأغراض والمصـالح العـابرة هي آخر ما يخطر على بال هذه الحركات أو منشطيها.

فيبقى ولكنه يتخذ تجليات مختلفة ومتحولة أيضاً).

أريد بهذه الملاحظة أن ألفت الانتباه إلى مسألة التأخر الذي يعاني منه الفكر الاسلامي بسبب ضغط الرقابة الايديولوجية الصارمة والمعمَّمة على كل الفئات الاجتماعية وعلى كل مستويات الثقافة في البلدان العربية والاسلامية. ولا أعني بكلامي هذا فقط رقابة الحركات النضالية المذكورة التي تهدف إلى تحقيق غايات سياسية محددة، وإنما أعني أيضاً رقابة العلماء الرسميين التي تضغط بالقوة نفسها على حرية البحث والتعبير. فهؤلاء العلماء يمثلون الموظفين المعيَّنين رسمياً لتسيير شؤون التقديس في المجتمع(*). وبالتالي فهم مضطرون

(*) تعبير «مسيِّري شؤون التقديس» يعود في أصله إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر. فهو قد طبّق على رجال الدين المسيحيين أولاً (الاكليروس). فهؤلاء يُعيَّنون بشكل رسمي وهرمي مراتبي من قبل روما، وهم الذين يحددون نوعية ما هو مقدس وما هو غير مقدس في المجتمع. ولا يمكن ممارسة العاطفة الدينية بشكل شرعي إلا من خلالهم. انهم يحتكرون القداسة والتقديس، ويبيعون صكوك الغفران...

للمزاودة الدينية(*) من أجل الحظوة بشكل أكبر بأفضال الدولة أو النظام الحاكم في الوقت الذي ينعمون فيه بتبجيل جماهير المؤمنين لهم. ان هذا الوضع الذي أعاني منه قد شهده من قبلي مثقفون كبار كابن رشد الذي اصطدم بمعارضة ورقابة شبيهتين بما نصطدم به اليوم، وذلك من قبل فقهاء زمانه. فالممارسات والتقسيمات الفكرية تظل من الطبيعة نفسها سابقاً ولاحقاً. ولكن قواعدها الاجتماعية ورهاناتها السياسية والأصداء التي تلقاها خارج الحدود القومية للبلدان الاسلامية قد تضخمت وتوسعت بقدر تضخم أبعاد النمو الديمغرافي

(*) يقصد أركون هنا بأن علماء الدين الرسميين واقعون الآن في حالة مزاودة مع الحركات الاسلاموية المتطرفة التي تريد أن تسحب الشرعية الدينية منهم عن طريق المزيد من المزاودة على تطبيق الشريعة والقوانين الاسلامية. وكلما ظهرت حركة متطرفة في مكان ما رحنا نشهد ظهور حركة أكثر تطرفاً منها بعد فترة لكي تزاود عليها اسلامياً، وتتهمها بالتراخي عن المطالبة «بتطبيق الاسلام» وبالتساهل مع الدولة والنظام القائم. هكذا نجد ان المزاودة المحاكاتية تشكل احدى الوسائل الفعالة لكسب جماهير المؤمنين. ولكن هذه الوسيلة استخدمت في السابق من قبل العباسيين ضد الأمويين، ومن قبل الفاطميين ضد العباسيين، . . . إلخ.

الحالي، ويقدر استخدام الوسائل التقنية الحديثة في الإعلان والدعاية. هذه الوسائل المستخدمة من قبل الدول العربية والاسلامية الحالية التي تنقصها الشرعية[3].

وفي الحالة الراهنة التي تشغلنا اليوم، نلاحظ أن الرقابة الذاتية المستبطنة طوعاً أو كرهاً من قبل الباحث المسلم قد أدت إلى النتائج التي ستلي فيما بعد. وفي الوقت ذاته، وعلى غفلة مني، كان هناك باحث أميركي شاب يدعي دافيد س. بورز (David S. Powers) يحضر في جامعة برنستون أطروحة دكتوراه نشرت مؤخراً تحت عنوان: **دراسات في القرآن والحديث، تشكُّل القانون الاسلامي الخاص بالإرث** ـ جامعة برنستون، ١٩٨٦.

(أي بالانكليزية: Studies in Qur'ân and Hadîth. The formation of the Islamic Law of inheritance).

وقبل أن ينشر أطروحته عرض عليَّ هذا الباحث فصلاً منها لكي أنشره في مجلة أرابيكا[4] **ARABICA** وهذا ما فعلته على الفور،

ولكن ليس دون الشعور بحزن عميق. شعرت بالحزن لأن صاحب هذا البحث الممتاز هو غربي وليس عربياً أو مسلماً. لقد قست عندئذ حجم ذلك التفاوت الفاضح بين الباحثين المسلمين والمستشرقين والذي يجعل الاستشراق مستمراً حتى الآن في الافتخار بأنه هو وحده الذي يؤدي إلى تقدم الدراسات في مجال الثقافة الاسلامية والفكر العربي، كما كان عليه الحال أيام غولدزيهر وجوزيف شاخت.

انه يفعل ذلك على الرغم من كل الاحتجاجات والهجمات التي تنصب عليه من الناحية الاسلامية، وخصوصاً من ناحية علماء الدين الذين أخذ غضبهم يتسع اليوم لكي يشمل الباحثين المسلمين أنفسهم فيتهمونهم بأنهم قد أصبحوا «تلامذة وخدّاماً» للمستشرقين(*).

(*) يشير أركون هنا بالضبط إلى حالته الشخصية. فزعماء الاسلام الرسمي المحافظ لا يستطيعون مواجهته علمياً وعلى بساط الفكر الاسلامي العريق، فيتهمونه بأنه أستاذ في السوربون وانه بالتالي تلميذ للمستشرقين! وهم في الوقت الذي لا يفعلون أي شيء لتجديد الفكر الاسلامي لكي يصبح قادراً على مواجهة التحديات =

وهي حالة مؤلمة لا تحتمل. ويزيد من تفاقم الحالة وخطورتها ان المثقفين المسلمين النادرين الذين أتيح لهم التدرب على مناهج البحث العلمي الحديث وعلى قواعده ومناهجه يبدون غير مبالين بتطبيق النقد التاريخي والفلسفي على المجال الاسلامي. هذا إذا لم يكونوا معادين لكل تطبيق من هذا النوع. ان الأمثلة على موقف كهذا هي للأسف عديدة ومتزايدة أكثر فأكثر. انه لصحيح القول بأن المنهجية الفللوجية والتاريخانية إذا ما طُبِّقت وحدها على النصوص المقدسة لتراث ديني ما، فانها تخلِّف وراءها حقلاً من الأنقاض. ويحق للمسلمين عندئذ أن يستنكروا تلك البحوث غير المسؤولة من الناحية العقلية لأنها تدمر دون أن تعمر، ودون أن تنحت بعض الأحجار وتحضرها بانتظار نهوض البناء البديل. فالمجتمعات البشرية قد عاشت على الأديان طيلة قرون وقرون، وليس من المسموح النيل منها أو الحطّ

= الراهنة يحاولون منع الباحثين العلميين القادرين على ذلك. (وذلك باستخدام أساليب التشكيك والشبهات ذات اللغة التيولوجية والايديولوجية المعروفة).

من قدرها عن طريق البحوث العلمية الناقصة والمجتزأة والاختزالية والتي تكتفي بممارسة التبحر العلمي الغائب(*). ولكن المؤمنين، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، يفقدون كل حق في الاحتجاج والاستنكار إذا ما عمَّق الباحث دراسته التحليلية وذهب بها في كل الاتجاهات التي تتطلبها دراسة الدين الحي(**).

إن دراسة دافيد س. بورز قد جاءت في وقتها لكي تقدم لي المناسبة الملائمة من أجل تبيان الفرق بين منهجيتي في دراسة التراث

(*) يقصد أركون بالتبحر العلمي الغائب منهجية الاستشراق الكلاسيكي بالذات! فهي تظل حيادية، وصفية، سردية. انها تكتفي بالتبحر العلمي وتراكم المعلومات وتفاصيل التفاصيل دون ان تنخرط في أية محاولة تأويلية أو تركيبية للموضوع المدروس لشرح خلفياته ومساعدة الناس على فهمه أو التحرر منه. ليس هناك أي التزام معرفي كامل لأن الأمر يخص المسلمين...

(**) يقصد أركون بذلك «إنما يخشى الله من عباده العلماء». فالعالم الحقيقي لا يستهين بموضوع دراسته ومدى تأثير تحليلاته على عواطف المؤمنين ومشاعرهم. ولذلك فهو يتخذ كل الاحتياطات لعدم جرح مشاعرهم وعدم التنازل عن مبادىء البحث العلمي بأي شكل. وهو يتوصل إلى تحقيق ذلك عن طريق إشباع الموضوع دراسة وليس الاكتفاء بالسرد والوصف والمنهجية الفللوجية كما يفعل المستشرقون.

العــربي ـ الاسـلامي ومنهجيــة المستشرقــين. فـالعلم الاستشراقي بعد أن يقـوم بعمله يخلِّف وراءه حقـلاً من الأنقاض، أي في ذلـك المكان الـذي تنتعش فيه «القيم المتعـاليـة»(*) وتمـارس دورها كاملاً بالنسبة لمجتمعات بشرية بأسرها. وأما الفكر النقدي فهو بنَّاء ومتضامن فعليـاً مع كافة أنواع الصعوبـات والحالات الجـديدة التي أثارها البحث العلمي وولَّدها.

قراءة الآية الثانية عشرة من سورة النساء

سوف نبتدىء بتحليل الجزء الثـاني من الآية الثـانيـة عشرة لسـورة النسـاء لأننـا نجـد فيهـا المشاكل الأكثر صحة وملاءمة لتـوضيح ضـرورة الانتقـال من مرحلة **الاجتهـاد** إلى مـرحلة **نقـد العقل الاسلامي**.

ومن المهم بهـذا الصدد أن نسجـل هنا تلك

(*) يضع أركون كلمـة القيم المتعاليـة بين قـوسين لأنها غـير متعالية في الواقع وغير مقدسة، وإنما هي تاريخية ودنيـوية محضة. ولكنها متعـالية ومقـدسة في نـظر ملايـين المؤمنين التقليـديين، وبـالتالي فينبغي عـدم جرح مشـاعرهم عن طـريق تعريتهـا تاريخيـاً ثم تركهـا هكذا دون اضـافة أي تحليل تركيبي يعـوض عن هذه التعـرية أو تلك الخسـارة العاطفية الناتجة بالضرورة عن كل بحث علمي جاد.

الآيـة بالحـرف العـربي، ولكن دون إعـراب أو حركات:

«وإنْ كَانَ رجلٌ يُورَثُ كَلَالـةً أوِ امرأةٌ، ولـه أخٌ أو أختٌ، فلكلِّ واحدٍ منهما السدسُ. فـإن كانوا أكثَر من ذلك، فهمْ شركـاءُ في الثُّلُث من بعدِ وصيةٍ يُوصَى بها أو دَيْنٍ غيرَ مُضَارٍ، وصيّـةً مِنَ اللهِ واللهُ عليمٌ حليمٌ».

وقـد فعلت، كـما فعـل بـورز من جهتـه، بعرض هذه الآيـة غير المشكَّلة عـلى الناطقـين بـالعربيـة كلغة أم، فـاكتشفت الشيء المـدهش والممتع التالي: ان أولئك الذين حفـظوا القرآن عن ظهـر قلب يتلون الآيـة كـما هي واردة في القـرآن، وبنفس الإعـراب والحـركـات. ومن المعـروف ان هـذه القـراءة هي التي كـانت قـد اعتُمِـدت بعـد طـول نقـاش من قبـل التفسـير الكلاسيكي، ثم فُرِضَت في المصحف الرسمي منذ الطبري على الأقل. ولكن أولئـك الذين لا يحفـظون القرآن عن ظهـر قلب ويخضعون فقط للكفاءة القواعدية واللغوية العـربية(*) يختـارون

(*) المقصود بالكفاءة القواعدية هنا تلك الملكة أو الموهبة التي يكتسبها الطفل (بالفـطرة وعن طريق التعليم) عن لغتـه =

دائماً القراءات الأخرى التي استبعدها التفسير «الأرثوذكسي»(*).

ان الخلافات المذكورة، بالطبع، من قبل الطبري بحسب منهجيته المعروفة في التفسير والمرتكزة على الأخبار المدعومة بالاسناد، أقول إنَّ هذه الخلافات تخص فعلين أساسيين هما: يورث ويوصي. فهما مقروءان بشكل مبني للمجهول أو للمعلوم بحسب التفسير المعتمد. وعندئذ تصبح كلمة امرأة مفعولاً به مباشراً، تماماً مثل كلمة كلالة (اللهم إذا ما اعتمدنا قراءة الفعلين وهما مبنيان للمعلوم). وعندئذ تصبح القراءة معاكسة تماماً للقراءة الواردة في القرآن. أي تصبح: وإنْ كَانَ رجلٌ يُورِثُ

= الأصلية. فالفرنسي يولد في اللغة الفرنسية، والعربي يولد في اللغة العربية بهذا المعنى.

(*) يعني مصطلح الأرثوذكسية الرأي المستقيم أو الصحيح، وكل ما عداه منحرف أو خاطىء أو مهرطق... هذا هو المعنى الايتمولوجي الأصلي. ولكن المعنى الاصطلاحي يعني غير ذلك تماماً. انه يعني الرأي الدوغماتي أو العقائدي المتصلب والمتزمت الذي فرض نفسه بالقوة بصفته الرأي الصحيح أو المستقيم. أي لم يفرض نفسه عن طريق الاقناع والمحاجة والمناقشة المسبقة كما يحاول أن يوهمنا وينجح بسبب مرور الزمن المتطاول...

كَلَالَةً أو امرأَةً، وهي القراءة الطبيعية المناسبة للفطرة العربية والذوق العربي السليم والملكة اللغوية أو الكفاءة اللغوية للناطقين بالعربية (بحسب المعنى الألسني لكلمة الكفاءة اللغوية). أما القراءة التي فرضت في القرآن من قبل الفقهاء فهي صعبة جداً وملتوية وعسرة على الذوق اللغوي العربي، وقد احتاجت إلى الكثير من الشروحات والتخريجات القواعدية واللغوية، واضطرت الفقهاء والمفسرين إلى اللجوء لمحاجات وتأويلات معقدة وملتبسة (أحيل القارىء هنا إلى تفسير الطبري للاطلاع على شيء من ذلك). تقول القراءة التي اعتمدت في المصحف الرسمي: وإن كان رجلٌ يورَثُ كَلَالَةً أو امرأةٌ... (أي قراءة الفعل وهو مبني للمجهول). ونلاحظ صعوبة القراءة على الذوق العربي السليم، ونستغرب ما السبب(*)؟.

(*) أي ما السبب في اعتماد هذه القراءة الصعبة دون غيرها في المصحف الرسمي. وعندما يعرف السبب يبطل العجب. ولن يعرف القارىء السبب، ولن يكتشف =

ليس من الضروري ان نذكر هنا كل التفسيرات المفصَّلة التي يوردها الطبري عن معنى كلمة كلالة ومكانتها النحوية أو القواعدية في الآية. وإنما سنكتفي بذكر المعطيات التالية من أجل الاستفادة منها في تحليلاتنا اللاحقة.

١ - الطبري يخصص مكانة ما للقراءة التي يبجلها البعض ويعتمدونها ولكن دون أن يذكر النتائج والانعكاسات السلبية المترتبة على حذفها لمصلحة تلك القراءة الشائعة التي اعتمدت رسمياً والتي يفضلها العدد الأكبر من القراء الذين يعتنقون الاسلام (أي بحسب لغته: أمةُ قَرَءَةِ أهلِ الاسلاَم).

وهذا المثال الذي يقدمه لنا الطبري مهم جداً بالنسبة لنا، لأنه يضيء لنا تلك الطريقة التي فُرِضَت الأرثوذكسية بواسطتها ضمن مجال القراءات والتفسير. فالإجماع هنا هو اجماع الأغلبية العددية فقط، هذا الاجماع الذي لا يكلف نفسه عناء تقييم الرهانات التيولوجية

= السر إلا بعد الاطلاع الكامل على هذه الدراسة التطبيقية.

والقانونية والاجتماعية والاقتصادية المترتبة على حذف قراءة معينة تبدو أكثر صحة ومنطقية من الناحية اللغوية والقواعدية(*).

٢ ـ ان السيرورة التاريخية (أو العملية التاريخية) التي أدت الى تشكل الأغلبية، وصلابة مواقع السيادات أو السلطات التي تدعمها، بالقياس إلى تشكل الأقلية المسفَّهة وضعف مواقعها لم تتعرض لأية دراسة نقدية ترتفع إلى مستوى الرهان الأولي لكل مشكلة قراءة أو تفسير. نقصد بالرهان الأولي هنا: **إعادة تركيب الصيغة اللغوية الصحيحة لكلام الله.**

سوف نرى فيما بعد ان انتهازية المشرِّعين تصبح أكثر وضوحاً وجلاء عندما يتنطحون لتعيين الآيات الناسخة والمنسوخة. (فهنا

(*) هذا المثال الذي يقدمه أركون يبين لنا أن الحقيقة السوسيولوجية (أي التي يتبناها العدد الأكبر من المسلمين) قد تغلّبت على الحقيقة الحقيقية بواسطة القوة القادرة على حذف الرأي الآخر لسبب بسيط هو انها القوة... ولكن هذا ليس إلا مثالاً واحداً من جملة أمثلة عديدة جداً. ونقد العقل الاسلامي يهدف إلى كشف القناع عن «الحقائق» السوسيولوجية الضخمة.

ينعتون بالمنسوخة تلك الآيات التي تتضمن أحكاماً لا تناسب مواقعهم ومصالحهم، وأما الناسخة فهي التي تمشي في خط اتجاههم).

٣ ـ انه لصحيح القول بأن العلماء المسلمين قد اهتموا بنقد سلاسل الاسناد من أجل التأكد من صحة الأخبار المنقولة. ولكنهم فعلوا ذلك ضمن اطار كتابة التاريخ السائدة في زمنهم بكل محدوديتها وامكانياتها. ثم جاء النقد الفللوجي للمستشرقين، وهو لم يفعل إلا أن زاد من حدة هذه المنهجية التفصيلية ودفعها في اتجاه وضعي بحت (من مثل الاهتمام بتحديد التواريخ الدقيقة، والتأكد من مادية الوقائع أو الأخبار المنقولة، أي صحتها، وتصويب النصوص ودلالاتها أو معانيها، وتعليق اتخاذ أي قرار بخصوص الوقائع المشبوهة...)(*).

(*) هذه هي المراحل الأساسية للنقد الفللوجي أو التاريخي الذي يطبقه المستشرقون على دراسة الاسلام. وهي تمثل مراحل مهمة وأساسية بدون شك، ولكن أركون لا يعتبرها كافية لأنها مغرقة في الوضعية والمادية. في الواقع ان هذه المنهجية كانت قد طبقت سابقاً على النصوص المقدسة لليهود والمسيحيين للتأكد من صحة الوقائع والأخبار الواردة في العهدين القديم أو الجديد، أو مدى =

ان دافيد س. بورز لا يتخلى أبداً عن هذه القواعد، ولا يتجاوز أبداً حرفية هذه المنهجية. وهو يستنفد بذلك، عن وعي، كل المصادر اللغوية التي تقدمها اللغات السامية الأساسية (أي العبرية، والأكادية، والآرامية، والسريانية). وكل ذلك من أجل ان يتوصل إلى المعنى الحقيقي للجذر اللغوي: كلل، وبالتالي لكي يتمكن بعدئذ من فهم معنى كلمة **كلالة** في الآيتين (٤) و(١٧٦).

٤ ـ أما ضمن منظورنا نحن فإنه يحق للتحري الفللوجي ان يتدخل في المرحلة الأولى بالطبع. وينبغي القيام به قبل كل شيء آخر. فإذا ما توصل إلى نتائج لا غبار عليها أو متفق عليها من قبل التراث الاسلامي نفسه ومن قبل الباحث الحديث، أمكننا عندئذ ان نجتاز مرحلة أخرى في البحث لم يكن القدماء بقادرين على اجتيازها بسبب نقص الامكانيات المعرفية والمنهجيات المناسبة. هكذا نجد مثلاً

= ابتعادها عن الحقيقة التاريخية من أجل تشكيل الأسطورة الدينية التي يحتاجها الوعي المؤمن ويسبح في جنباتها هنيئاً مريئاً.

ان معنى كلمة الكلالة لم يحسم حتى بعد كل تحريات بورز الفللوجية وفرضياته. وفي مثل هذه الحالة نجد ان التبحر الفللوجي قد صدم الوعي الايماني بشكل مجاني وذلك عن طريق حلوله التي تظل هشة جداً. ولهذا السبب فهو يقوم برد فعل عنيف كما سيفعل حتماً ضد هذه التحريات الفللوجية، وذلك لكي يحمي نفسه ضد هذه «الاعتداءات» الخارجية على سياجه العقائدي والدوغماتي المغلق. وفي مثل هذه الظروف ينبغي علينا فوراً ان ندل هذا الوعي الايماني على مجال آخر من مجالات حقيقته الخاصة. أقصد بذلك ينبغي أن نبيِّن له كيفية المرور(*)، في التفسير، من مرحلة الكلام الحق لله (أي الوحي)، إلى مرحلة الكلام الحق

(*) كلمة المرور هنا هامة جداً ومفتاحية. وكان يمكن أن نقول الانتقال. فالوهم الكبير الذي يسيطر على الوعي الاسلامي كله يقول بأن تفسير الفقهاء لكلام الله هو في نهاية المطاف جزء من كلام الله. بمعنى أنه معصوم لمجرد انه يستند إلى كلام الله، إلى الوحي. ولكن أركون يبين المسافة الكائنة بين حقيقة الوحي المتعالية على كل شيء، وبين «الحقيقة» التي يتوصل إليها المفسرون ضمن ظروف تاريخية وصراعية محددة تماماً. فالمفسرون هم بشر في نهاية المطاف حتى لو كانوا في حجم الطبري وأهميته.

للفقيه العالم بأصول الدين وأصول الفقه، وذلك من أجل ضمان الايمان الحق لكل المؤمنين.

إن هذا النوع من البحث الاضافي الذي نعتمده يبدو غريباً على النقد الاسلامي التقليدي للاسناد، وعلى النقد التاريخي الذي تمارسه المنهجية الفللوجية في آن معاً. وهو لا يتطابق مع الدراسات الوصفية الفينومينولوجية للوعي الديني (أو لا يذوب فيها). وهو في ذات الوقت يهدف للتوصل إلى نتائج لا تقل محسوسية وحسماً عن النتائج التي يستهدفها النقد الفللوجي، وذلك عن طريق زحزحة ميدان الدراسة والتحليل باتجاه علم الألسنيات الحديثة، وعلم النفس التاريخي، والأنتربولوجيا الاجتماعية والثقافية.

إن طريقة استغلال الباحث الأميركي دافيد س. بورز للأخبار السبعة والعشرين التي يوردها الطبري، وذلك من أجل التوصل إلى معنى كلمة الكلالة، تكشف لنا عن محدودية المنهجية الفللوجية التي تتفوق على ميزاتها وامكانياتها. فهو يقول، ومعه الحق، بأن

الطبري يتلاعب بالمعطيات (أي الأخبار) التي كان التراث قد حفظها حتى وقته. ويدلِّل على ذلك قائلاً بأن الطبري قد أهمل ذكر ثلاثة عشر خبراً أو شهادة لأنها تقدم تفسيراً مختلفاً لكلمة الكلالة عن ذلك التفسير والمعنى الذي يسعى بكل قواه لفرضه في تفسيره للآيتين رقم (٤) ورقم (١٧٦) من سورة النساء. ونحن نعلم ان ذلك من عادة الطبري. فهو يحرص كل الحرص على تثبيت التفسير على خط واحد وذلك بواسطة الحاحه على ضرورة تبني الحلول والمعاني التي يتبناها **أهل الاسلام** أو **أهل القبلة** بحسب تعبيره الخاص بالذات. وهذان التعبيران يتيحان له أن يتجاوز مسألة الشقاق أو الخلاف الناجم بين المسلمين: من شيعة، وسنة، ومعتزلة، وخوارج، . . . إلخ؛ ونحن نعلم أنه كان حريصاً على وحدة المسلمين(*).

(*) هذه الفكرة حاسمة بالنسبة لفكر أركون. فلا يمكن فهم الاسلام الأولي - وبالتالي الاسلام الحالي - إلا إذا فهمنا كيف تشكلت الأرثوذكسية لأول مرة، ثم كيف تفرعت إلى أرثوذكسيات عديدة: من شيعية، وسنية، وخارجية. والطبري نفسه تتنازع عليه كلتا الأرثوذكسيتين السنية والشيعية. مهما يكن من أمر فإن التحليل التاريخي الذي =

وبالتالي فنحن هنا نعيش مع لحظة الطبري تلك المرحلة الحاسمة من تاريخ الاسلام: أقصد مرحلة تثبيت الأرثوذكسية وترسيخ دعائمها لأول مرة. ولكن على الرغم من ذلك، وعلى الرغم مما حذفه الطبري من أخبار وشهادات فإن له ميزة كبيرة هو أنه حفظ لنا أصداء تلك المناقشات العنيفة السابقة التي دارت بين المسلمين. صحيح أن صداها خافت، ولكنه موجود. وتلك المناقشات التي لن نتوصل أبداً في حياتنا إليها كانت أكثر حرية وأكثر خصوبة بما لا نهاية بالقياس إلى ما ستصبح عليه بعد تدخل الطبري (بعدئذ سوف تترسخ الأرثوذكسية، أي الرأي الواحد).

٥ ـ الكلام الحق والمتخيَّل الديني:

لنشرع إذن في انجاز العمل الذي لم يعرف بورز وأساتذته أن ينجزوه (أقصد بأساتذته كبار المستشرقين من أمثال غولدزيهر، جوزيف شاخت، جونيبال، وهم المختصون بنقد التراث الاسلامي). وسوف نهتم بتحليل

= يقدمه أركون لا يقل أهمية عن التحليل النفسي الصحيح القادر على شفاء المريض عن طريق العودة به إلى الوراء.

الأخبار التي نقلها الطبري بخصوص الكـلالة. ولأن الفللوجيا(*) تبدو عاجزة عن تجاوز الحلول المفـروضة من قبـل التراث الاسـلامي، فسوف نبـين حجم الثمن المدفـوع على صعيـد البحث عن المعنى من جراء حرص الـطبري على تحقيق اجماع الأمة. هذا الاجماع المعتبر من قبل الأمـة بمثـابة التعبـير الصحيـح والمقـدس عن المقصـد الإلهـي المتـضمـن في كــل الــوحي(**). (مـن

(*) مصطلـح الفللوجيا يـترجم عادة إلى اللغـة العربيـة بفقه اللغــة: أي التبحــر في العلوم اللغــويــة والنحــويــة والمعجمية، . . . إلخ. ولكن التعريب ليس موفقاً تماماً، أو ليس كاملاً. فعلم الفللوجيا في الثقافة الأوروبية كـان علم العلوم طيلة عدة قرون وخصوصاً في القرن التاسـع عشر وحتى منتصف هــذا القــرن. فـهــو يعـني تحقيق النصوص القديمة أو المخطوطات على أسس علمية معقدة لا داعي لـذكرهـا هنا. وقـد أدى تـطبيقـه عـلى الـتراث الأوروبي اليوناني والروماني ثم المسيحي إلى تحقيق نتـائج ممتازة. وعندمـا ظهر الاستشراق راح يـطبقه عـلى تراثنـا العــربي ـ الاسـلامي فيحقق العــديــد من النصــوص الاسلامية الكلاسيكية والمخطوطات القديمة.

(**) المقصود ان المعنى الذي يتوصل إليـه الاجماع عن طـريق حـذف كل الاحتـمالات والمعاني الأخـرى يصبح مقـدساً وإلهياً على الرغم من انه بشري، وجرى إجماع عليـه من قبل البشر. كما انه يعني تجميداً لكلام الله ومقاصده التي لا يمكن استنفـادها من قبـل أي معنى بشري. وهذا هـو =

المعروف ان البحث عن المعنى يمثل الهدف الحيوي والأقصى لكل تفسير لكلام الله).

والواقع أن هذا التفحص الدقيق الذي نقوم به عن الكلالة لا يخص الكلالة فقط، وإنما يمكن تعميم نتائجه على مجمل التفسير التقليدي المثبَّت والمكرَّر من قبل الطبري. وليس من الضروري هنا أن نذكر كل الأخبار لأن الكثير منها يكرِّر المفردات نفسها والألفاظ نفسها ويستعيد الموضوع نفسه بنسخ أخرى. سوف نكتفي إذن بذكر أربع روايات ذات أهمية ودلالة بالغة بالنسبة لبحثنا. جاء في تفسير الطبري:

أ ـ «حدثني المثنى، قال: ثنا سفيان بن عيينة، عن ابن المنكدر، عن جابر بن عبد الله، قال: مرضت فأتاني النبي صلى الله عليه وسلم يعودني هو وأبو بكر، وهما ماشيان، فوجداني قد أغمي عليّ، فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صبَّ عليَّ من وضوئه، فأفقت، فقلت: يا رسول الله كيف

= معنى الثمن المدفوع. انه تقليص لكلام الله ومعانيه وإفقار لها.

أقضي في مالي؟ وكان لي تسع اخوات، (ولم يكن له والد ولا ولد)، قال: فلم يجبني شيئاً حتى نزلت آية الميراث (يستفتونك، قل الله يفتيكم في الكلالة. . . إلى آخر السورة). قال ابن المنكدر: قال جابر: إنما أنزلت هذه الآية فيَّ. وكان بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ان هذه الآية هي آخر آية أُنزلت من القرآن».

ب ـ «حدثنا ابن وكيع، قال: ثنا محمد بن حميد، عن معمر، عن أيوب، عن ابن سيرين، قال: نزلت: (يستفتونك، قل الله يفتيكم في الكلالة) والنبي في مسير له، وإلى جنبه حذيفة بن اليمان، فبلّغها النبي صلى الله عليه وسلم حذيفة، وبلغها حذيفة عمر بن الخطاب وهو يسير خلفه، فلما استخلف عمر سأل عنها حذيفة، ورجا أن يكون عنده تفسيرها، فقال له حذيفة: والله انك لعاجز إن ظننت أنَّ إمارتك تحملني أن أحدثك فيها بما لم أحدثك يومئذٍ، فقال عمر: لم أرد هذا رحمك الله».

وهناك رواية أخرى تفصل في الموضوع أكثر فتقول:

«والله انك لأحمق ان كنت ظننت انه لقَّانيها رسول الله، فلقنتكها كما لقانيها، والله لا أزيدك عليها شيئاً أبداً. قال: وكان عمر يقول: اللهم ان كنت بيَّنتها له، فانها لم تُبينَّ لي».

ج ـ «حدثنا ابن وكيع، قال: ثنا محمد بن حميد المعمري، عن معمر، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب: ان عمر بن الخطاب كتب في الجد والكلالة كتاباً، فمكث يستخير الله فيه، يقول: اللهمّ ان علمت فيه خيراً، فأمضه، حتى إذا طُعِنَ دعا بالكتاب فمحى، فلم يدر أحد ما كتب فيه، فقال: اني كنت كتبت في الجد والكلالة كتاباً وكنت أستخير الله فيه، فرأيت ان أترككم على ما كنت عليه».

د ـ «حدثنا ابن وكيع، قال: ثنا أبي، عن سفيان، قال: ثنا عمرو بن مرة، عن مرة الهمداني، قال: قال عمر: ثلاث لأن يكون النبي صلى الله عليه وسلم بَيَّنهنَّ لنا، أحب إليّ من الدنيا وما فيها: الكلالة، والخلافة، وأبواب الربا».

هـ ـ «حدثنا محمد بن علي بن الحسن بن شقيق، قال: سمعت أبي يقول: أخبرنا أبو حمزة، عن جابر، عن الحسن بن مسروق، عن أبيه، قال: سألت عمر، وهو يخطب الناس عن ذي قرابة لي ورث كلالة فقال: الكلالة، الكلالة، الكلالة، وأخذ بلحيته، ثم قال: والله لئن أعلمها أحب إليّ من أن يكون لي ما على الأرض من شيء، سألت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: ألم تسمع الآية التي أُنزِلت في الصيف؟ فأعادها ثلاث مرات».

ونلاحظ ان هناك نوادر أخرى عديدة تستعيد الموقف نفسه، الذي نجد فيه عمر وهو يلح على النبي لكي يحصل منه على معنى كلمة **الكلالة**. انه يلح عليه بذلك إلى درجة انه يثير غضبه وردود فعله الحادة. فهو يضع اصبعه على صدره أو على حلقه ويكرر له قائلاً: بأن الآية التي نزلت في الصيف كافية.

و ـ «حدثنا أبو كريب، قال: ثنا عثام، قال: ثنا الأعمش، عن قيس بن مسلم، عن طارق بن شهاب، قال: أخذ عمر كتفاً، وجمع

أصحابِ محمد صلى الله عليه وسلم، ثم قال: لأقضينَّ في الكلالـة قضاء تحدث به النساء في خدورهن، فخرجت حينئذ حية من البيت، فتفرقوا، فقال: لو أراد الله أن يتم هذا الأمر لأتمه».

ز ـ هناك رواية أخرى تصور لنا عمر بن الخطاب وهو يخطب خطبة الجمعة ويقول بأنه لن يموت قبل أن يحل هذه المسألة المهمة جداً: مسألة معنى الكلالة. ولكن النبي كان يرفض دائماً أن يجيب على إلحاحه[٥].

كيف نقرأ هذه الأخبار؟ كيف نحلِّلها ونفهمها؟

سوف نحترس أولاً فلا نطرح مشكلة صحتها أو عدم صحتها ضمن المنظور الذي يمارسه النقد التقليدي أو الاستشراقي. وإنما سوف نقدم قراءة على درجتين أو مستويين: المستوى الأول يُعنَى باكتشاف المعنى المباشر ويلخص البدهيات التي تفرض نفسها على الوعي الايماني. وأما المستوى الثاني من القراءة فسوف يكون أكثر نضجاً وبلورة، أو أكثر عمقاً

واركيولوجية(*). بمعنى أنه سوف يدرس تقنيات الإخراج الأدبي أو القصصي للوحي وتعميمه شعبياً من أجل تحويل القول ـ الحق، إلى الايمان ـ الحق.

وسوف نبيِّن فيما بعد كيف ان فن السرد والحكاية يؤدي إلى تغليب التصورات الخيالية على العقل التاريخي من أجل توليد «ايمان» محدد لا ينفصم عن المتخيَّل الاجتماعي (لأن فن السرد والحكاية والقصص يتناسب مع رغبات الخيال واشباع الأحلام والمبالغات...).

والبدهية الأولى التي نستخلصها من هذه الروايات التي أوردها الطبري هي محاولته

(*) مصطلح الأركيولوجيا في الفكر من بلورة الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في الأصل. ثم شاع فيما بعد لدى الكثير من الباحثين والمؤرخين. وكنت قد استخدمته في عنوان أول دراسة لي عن محمد أركون: «جولة في فكر محمد أركون. نحو أركيولوجيا جذرية للفكر الاسلامي. مجلة المعرفة السورية، عدد شباط ١٩٨٠» والمعنى المجازي للأركيولوجيا غير المعنى الحرفي الذي يعني علم الآثار أو النبش عن الآثار. أما المعنى المجازي أو الفكري فيدل على البحث العمقي الذي ينبش عن جذور العقائد والنصوص والنظريات والأفكار لمعرفة كيفية تشكلها ونشأتها.

المستبسلة والضارية لإبقاء كلمة «الكلالة» دون معنى، أي العجز عن تحديـد معناهـا. ونلاحظ أن الآية (١٧٦) من سورة النساء نفسها تحمـل شهـادة على راهنيـة المشكلة والحاحهـا وانها قـد طـرحت في زمن النبي. وذلـك ليس فقط لأن مسألة الإرث كانت تشغل غـالباً بـال المؤمنين، وإنما لأنه يبدو أن مكانة الكلالـة تحدث وضعـاً جـديداً يؤدي إلى زعـزعة نـظام الإرث العـربي السابق. ومن هنا نفهم سر المقـاومة والمعـارضة التي تمنـع عمر، أي الشخصيـة الأساسيـة التي ركـزت عليهـا الـروايـات، من الكشف عن معناها الحقيقي.

تقول الآية (١٧٦) من سورة النساء:

«يستفتونك قُـل ِ اللَّهُ يفتيكمْ في الكَلاَلَـةِ إنِ امرؤٌ هلك ليس له ولـدٌ فان كـانتا اثنتـين فلهما الثلثـانِ مما تـركَ وإن كانـوا اخوةً رجـالاً ونساءً فللذكـرِ مثـلُ حظِّ الأنثيـينِ يبـينٌ اللهُ لكم ان تضلوا واللهُ بكل ِ شيءٍ عليم».

هذه هي الآية التي كان النبي يكتفي بإحالة عمر إليها في كل مرة يسأله عن معنى الكـلالة.

ونلاحظ انها تشرح الطريقة (طريقة الارث) ولكنها لا توضح بالفعل معنى الكلالة. كل ما نفهمه منها ان المرء إذ يموت دون أن يخلف وراءه طفلاً يمثل حالة من حالات الكلالة. وهذا ما يبرر قراءة فعل يُوَرث الوارد في الآية (١٢) من السورة نفسها بطريقة المبني للمجهول لا المعلوم. ولكن إذا كانت الحالة المشروحة هكذا في الآية (١٧٦) تكفي لتوضيح معنى الكلالة، فلماذا إذن يورد الطبري كل ذلك العدد الهائل من الحكايات الدالّة على قلق عمر وعلى التساؤلات الملحة والرازحة لمعاصريه؟

وأما البدهية الثانية المستخلصة مباشرة فهي ان التفسير التقليدي للقرآن لا يتردد في حسم المشكلة التي يعترف من جهة أخرى بغموضها الكامل. (أي مسألة معنى الكلالة بالطبع). ففي الوقت الذي يعلن فيه الاحترام المبدئي لكلام الله، فإنه لا يتردد في تفسير الكلمة ضمن المعنى الذي تتطلبه حاجة الأمة وضغط العرف القائم واستراتيجيات القوة والضبط الخاصة بمراقبة سريان الأرزاق في المجتمع. وفي

الواقع انه تكمن هنا كل الرهانات المخفية لكل تشريع يخص مشكلة الإرث(*).

وأما البدهية الثالثة التي نستخلصها فهي ان عمل المفسرين والقضاة قد حفر هوّة بين النظام التشريعي الذي قصده القرآن، وبين النظام الفعلي المبلور والمطبَّق داخل اطار الدولة الخليفية ثم الدولة الاسلامية فيما بعد (أي دولة السلطنة، والإمارة، ثم اليوم الدولة الجمهورية أو الملكية). ويصل الأمر بدافيد س. بورز إلى حد القول بأن القرآن قد أسس نظاماً متماسكاً

(*) كل دراسة أركون هذه تهدف في الواقع إلى بحث هذه المسألة. فقبل ظهور القرآن وبعثة محمد كان هناك نظام عربي قديم للإرث يتحكم بانتقال الأملاك والأرزاق بين الناس. وعندما جاء القرآن وحاول تغييره أو تعديله، راح الفقهاء والمفسرون يحتالون عليه وعلى آياته لكي يبقوا على النظام السابق كما هو تقريباً. والسبب ان الرهان كبير وضخم، ولا يمكن السماح بمسّه بسهولة. وإلا كيف نفسر سبب هذا الغموض واللفّ والبرم حول معنى كلمة الكلالة التي حرصوا على عدم تحديد معناها بأي شكل؟! فالواقع ان معناها هو «الكنّة» أي زوجة الابن، وبالتالي فإذا ما مات الابن يعني انتقال ورثته إلى زوجته وربما إلى عائلة أخرى، وهذا ما يهدد نظام الإرث العربي كله. ولا يمكن للفقهاء أن يسمحوا بحصول ذلك حتى ولو عارضوا القرآن، أو تحايلوا على تفسيره.

للإرث، ولكنه لم يُتَّبع في جميع النقاط من قبل ذلك النظام الذي فرضه الفقهاء والقضاة فيما بعد. فالقرآن مثلاً ألح على حرية التوصية، ولكن الفقهاء ضيَّقوا عليها وشرطوها. سوف نعود إلى هذه المسألة فيما بعد. ولكن المسألة الأهم فيما وراء هذه الحالة الخاصة تتعلق بمسألة تقييم المسافة الكائنة بين هدف القانون أو مقصده في القرآن، وبين الأهداف العملية المحسوسة للقوانين القضائية التي تشكلت فيما بعد ضمن السياقات والظروف التاريخية الأكثر تنوعاً وتقلُّباً.

ان هذه البدهيات التي انتهينا من تعدادها وذكرها تحظى بقبول المؤرخ الفللوجي الحديث، ولكنها تُرفَض من قبل الوعي الايماني أو من قبل المُفسِّر التقليدي أو المؤمنين الذين يتلقون هذه الروايات حتى الآن بصفتها «براهين» محسوسة وتجسيدات «تاريخية» وموثوقة للآيات القرآنية.

والبداهة (أو الحقيقة اليقينية) التي يتلقاها المؤمن من مجمل الروايات والحكايات المذكورة تلغي كل اليقينيات البدهية التي يستخدمها

المؤرخ الفللوجي من جهته لكي يرمي كل ما يدعيه المؤمن في ساحة التصورات الوهمية والحقيقة الخيالية والرؤيا المُخَلخَلة وغير المتماسكة. فهل يمكننا أن نتجاوز هذين الموقفين الرافضين لبعضهما، وأن نفتتح حقلاً جديداً من الفهم والمعقولية بحيث يشعر كلٌ من المؤمن والفللوجي التاريخوي(*) بعدم صحة موقفيهما المعرفيين (أو عدم مطابقتهما للواقع)؟

في الواقع إن علم النفس التاريخي والأنتربولوجيا الثقافية لم يجرؤا حتى الآن على المغامرة في هذه المناطق المظلمة والمجهولة من تاريخ المجتمعات البشرية ومن علم نفس المعرفة. كنت قد شرعت في التقدم بعض الخطوات ضمن هذا الاتجاه في كتابي قراءات

(*) المؤرخ الفللوجي يعني المستشرق. وأما الفللوجي التاريخوي فيعني المستشرق أيضاً، ولكن بشكل سلبي نسبياً. فأركون يأخذ على المنهجية الاستشراقية وضعيتها المسرفة وماديتها الحرفية التي ترفض أن تأخذ بعين الاعتبار مسألة العامل النفسي أو الايماني. ولهذا السبب فهو يدعو لاستخدام علم النفس التاريخي والأنتربولوجيا الثقافية لكي نفهم الموقف الايماني للمسلمين ولغير المسلمين بشكل أكثر تكاملاً وإحاطة مما يفعله الموقف الوضعي الاستشراقي.

في القـرآن (الـطبعـة الثـانيـة، بـاريس ١٩٨٨ (Lectures du Coran)). ولـكني أصـبـحـت أشعـر ببعض الإحبـاط والتشكـك في امكـانيـة القـدرة عـلى تعـديـل أنمـاط الفهم والمعقـوليـة السـائـدة في كلتـا الجهتـين، بسبب انغـراسهـا عميقـاً في النفـوس، وبسبب ارتبـاطهـا أيضـاً بمـواقع سلطويـة، عقـائـديـة أو سيـاسيـة، في مجتمعـاتنا المعـاصرة(*). رحت أشعر بكـل ذلك أمام ردود الفعل على كتابي، والتي تميـزت لدى البعض بـالتلهف ونفاد الصـبر، ولـدى البعض الآخر بعدم التفهم واللامبالاة.

إنه لصحيح القـول بأنـه ينبغي علينا تجييش همم الكثير من الباحثين ودراسة أكبر عدد ممكن من الروايات والأخبـار لكي نستطيـع التوصـل إلى نتـائج ملمـوسة ذات مصـداقيـة. والسؤال المـطروح الآن هو: كيف يمكن أن نجعـل قراء

(*) يقصـد أركـون بـذلـك ان العلماء المسلمـين التقليـديـين يشكلون مواقع سلطوية من جهتهم، وكذلـك الأمر فيـما يخص المستشرقين الفللوجيين، فهم أيضـاً يحتلون مواقـع سلطويـة في الجامعـات الأوروبية والأمـيركية. وهـو يقع بينهـما وحيداً بـدون أيـة سلطة إلا سلطة خـطابـه الـذي يحاول أن ينهض ضد الجميع...

اليـوم يتحسسون لمسـألة الاختـلافـات النفسيـة واللغوية والاجتماعية ـ الثقافية الكائنة بـين نظام المعقولية الخـاص بالمجتمعـات التي لا كتابـة لها (أي في وقت انتصــار الــتراث الشـفهـي حتى عندما كانت الكتابة قد أخـذت تتسع وتكتسب المـواقع كـما هو عليـه الحـال في القـرون الأولى للاسلام)، وبين الممارسـة المنطقيـة الاستدلاليـة الخاصة «بالعقل الكتابي»؟ (انظر فيما يخص هذا المصطلح الأخير أعـمال الباحث الأنـتربولـوجي الانكليزي جاك غودي . J. Goody). ان هذا السؤال ذا الأهمية الأنثربولوجية لا يمكنه بالطبـع أن يُــطرَح من قبـل الفقهــاء وعلماء الكــلام المسلمــين. فهؤلاء تنحصر مهمـتهـم في النصّ على القوانين وفي حمايتها من كل عدوى آتية من تراثات فكرية خارجية عـلى «معطى الـوحي»، ثم في السهـر على تـطبيقهـا. ولكن الفللوجـين المعـاصرين لا يهتمون أيضـاً بالشروط المحيـطة بـانتـاج المعنى في سيــاق شفهي أو في سيــاق كتابي، مثلهم في ذلك مثل العلماء التقليديين.

وحتى بعـد أن ثُبِّتت كتابـةً، فإن الـروايـات التي جمعهـا المفسرون وكـتّـاب سـيرة النـبي

والمؤرخـون وجامعـو الشعر القـديم، ينبغي أن تـدرس بعد إرجـاعها إلى الشروط الأوليـة التي شهـدت ظهورهـا وممـارستهـا لـدورهـا داخـل السياق الشفهي.

لتوضيح ذلك دعونـا نضرب مثلين اثنين من خـلال الـروايـات أو الحكـايـات التي يـوردهـا الطبري. فهناك أولاً قصة الثعبان الـذي يظهـر فجأة في الغرفة في اللحظة التي أوشك فيها عمر عـلى اعطاء معنى كلمـة الكلالـة! وهناك ثـانيـاً قصة النبي عندما راح يغسل بماء وضوئـه جابـر ابن عبـد الله المغمى عليه. عنـدمـا نتـأمـل في الأمر ملياً نجد ان هاتين الواقعتين لا تثيران أي اعـتراض أو انتقـادات في الحكـايـات الشفهيـة عندما يسمعها السامعـون. على العكس، فـإن هؤلاء يـــدخلون عنـــدئـــذ في دائـــرة العجيب المـدهش والساحـر الخلاب. انهم يـدخلون في دائـرة الإرادة الغيبيـة لله حيث تتلقى الأفكـــار والأوضاع مباشرة دلالـة مؤكدة ونهائيـة لا تقبل النقاش. ولكن عندما ننتقل إلى مرحلة الكتابـة أو المكتوب، فإن الانطباع الحاصل بسبب هـذه التـظاهرات المعجـزة يفقـد من قـوتـه تـدريجيـاً

وبالتالي من وظيفته حتى تجيء القراءة النقدية العقلانية وتمحوه كلياً باعتباره يدخل في دائرة «الخرافة» أو «علم المقدسات والقديسين»، أي في دائرة الظواهر المميزة للوعي الاسطوري ولنمط المعرفة المناسبة له.

وهكذا نفهم كيف ان كلمة الكلالة يمكنها أن تظل بلا معنى محدد، ويمكنها أن ترتبط بمجال الأسرار والغيوب التي لم يشأ الله ان يكشفها للانسان. وهكذا نجد أن غموض معنى الكلمة قد أصبح شيئاً ايجابياً لا سلبياً. لقد أصبح حجة من أجل تدعيم الايمان والثقة بمقاصد الله. وهكذا يمكننا أن نقيس ذلك الحجم الهائل للقطيعة المعرفية عندما ننتقل من الصعيد الشفهي إلى صعيد «العقل الكتابي» الذي راح يثير تحرياً(*) دقيقاً وواسعاً حول هذا المجهول الذي ينبغي «كشفه» بأي شكل.

(*) المقصود بالتحري هنا كل تلك الروايات العديدة الموجودة في تفسير الطبري والتي أوردنا جزءاً منها فيما سبق. فهناك عشرات الروايات، الطويلة أو القصيرة، التي لا تهدف إلا إلى الكشف عن معنى كلمة واحدة: الكلالة.

ولكن الفقهاء والمفسرين الكلاسيكيين يحتلون مكانة متوسطة فيما بين هذين النظامين المعرفيين (أي النظام الشفهي المرتبط بالأسطورة/ والنظام الكتابي المرتبط بالعقل). فهم يدوِّنون الروايات بصيغتها الشفهية الأولية. وهم يقبلون مضمونها ومقاصدها. ولكنهم يفرضون حلولاً عملية من أجل بلورة قانون تطبيقي لازم (أي الشريعة). أما ظروف الانتقال من مرحلة الحكايات الشفهية المقبولة من قبل الوعي الايماني، إلى مرحلة القانون الواقعي والعملي الذي يُحدِث بالضرورة قطيعة مع معنى الغيب، فإنها لا تحظى بأي تفحص أو دراسة. ولكننا نعلم أن النقطة المهمة تكمن هنا: ذلك ان تحليل هذه القفزة الانتقالية هو الذي يهمّ اليوم علم نفس المعرفة والأنماط الألسنية والسيميائية لتوليد المعنى، وبالتالي نقد المعرفة المبجَّلة من قبل التفسير والقانون وعلم الكلام الكلاسيكي (التيولوجيا).

هكذا نفهم لماذا ان موثوقية الروايات المنقولة أو صحتها، هذه الموثوقية العزيزة جداً على قلب الفللوجيين التاريخويين كما كانت عزيزة

على قلب المحدثين القدماء وان بصرامة علمية أقل، أقول هكذا نفهم لماذا ان هذه المسألة تصبح ثانوية من حيث الأهمية. بالطبع فهي تبقى مفيدة وضرورية من أجل الكشف عن التحولات أو المتغيرات التي تصيب الأنظمة المعرفية، وذلك بطريقة التسلسل التاريخي الزمني. ولكن هذه المنهجية تفقد كل أهمية عندما نريد أن نفسر كيف ان الوعي الايماني لا يزال مستمراً حتى اليوم في رفضه العنيف والهائج لكل مراجعة نقدية للتفسير الكلاسيكي وللمعايير الفقهية أو القانونية المرتكزة على روايات وحكايات ذات بنية أسطورية. وعندئذ تصبح المسألة الحاسمة المطروحة علينا تكمن في التفريق بين المعنى الثابت والجوهري المضمونة صحته من قبل الله، وبين آثار المعنى الناتجة عن السرد والممارسات المنطقية الاستدلالية التي تختلف وتتغير بحسب النظام المعرفي المأخوذ بعين الاعتبار. إن آثار المعنى الناتجة عن الأخبار التي يوردها التفسير التقليدي تمثل بالنسبة للوعي الايماني معاني لا تمس، مليئة بالعجيب الخلاب، بل وحتى معاني متعالية أو

مقدسة. ولكنها تصبح بالنسبة للعقل النقدي الحديث عبارة عن آثار معنى سرعان ما تمّحي وتتلاشى ما إن نعيد العجيب الخلّاب الملازم لكل معرفة أسطورية إلى مجرد اسقاطات للمتخيَّل البشري.

هكذا نجد ضمن هذه الشروط ان الجدال القائم بين المؤمن والباحث الوضعي التجريبي يبدو انه سيرتطم بالجدار المسدود إذا لم يرتفع إلى مستواه الأكثر متانة وصحة. أقصد بذلك مستوى التشكيلة النفسية المرتبطة حتماً بكل نظام معرفي. ونحن نعلم أن الشروط التي تؤمِّن تكرار هذه التشكيلة والنظام الذي يرافقها إلى ما لا نهاية وبالشكل الأمثل متوافرة في التقيد الصارم بالتعاليم والقوانين والشعائر المفروضة من قبل الأديان. ومع التوسع السوسيولوجي الحالي للاسلام، فإنه يمكننا أن نجد الكثير من الأمثلة على التشكيلات العاطفية والخيالية التي تمارس دورها على غرار الحكايات الخاصة «بتصعيد» معنى الكلالة «أو تساميه» (من وجهة نظر الوعي الديني) أو

الخاصة باستبعاده اللاواعي(*) (من وجهة نظر العقل النقدي). وبهذا الصدد نلاحظ أنه لا توجد فقط استمرارية منذ القرن الهجري الأول وحتى اليوم للتشكيلة النفسية المرتبطة بالأخبار والشائعة لدى عموم المسلمين، وإنما يوجد توسع سريع وواسع جداً لهذه التشكيلة بسبب التزايد السكاني في البلدان الاسلامية وبسبب استخدام الوسائل الحديثة في نشر الخطاب الاسلامي التقليدي(**).

٦ - قراءة الآيات رقم (١٨٠ - ١٨٢) و(٢٤٠) من سورة البقرة:

كان المستشرق الأميركي المذكور د. س

(*) يعني هذا المصطلح في ساحة علم النفس الاستبعاد اللاواعي لشيء خارجي على ساحة الوعي.

(**) يقصد أركون بالتشكيلة النفسية هنا تلك البنية النفسية التي تشكلت منذ بدايات الاسلام وهيمنت على وعي المسلمين منذ ذلك الوقت وحتى اليوم. بل ان هذه التشكيلة النفسية قد ازدادت توسعاً في عصرنا الراهن بعد الاستقلال لأن مناطق عديدة من البلاد لم تكن مشمولة بها سابقاً بسبب بعدها عن المراكز الحضرية الأساسية وخروجها عن نطاق السلطة المركزية (كالجبال الوعرة والمناطق الصحراوية والنائية). ولكن نشر الدعوة الدينية بعد الاستقلال بواسطة وسائل الاعلام الحديثة كالراديو والتلفزيون قد أدت إلى دمجها داخل هذه التشكيلة النفسية الجماعية الضخمة.

بورز قد درس أيضاً هذه الآيات في الكتاب المشار إليه آنفاً وذلك من أجل أن يدخل تمييزاً هاماً جداً في تاريخ علم الإرث (أو علل الفرائض): أقصد التمييز بين التوريث دون وصية، والتوريث بوصية.

إليكم الآن هذه الآيات كما كانت قد فهمت عليه من قبل التفسير التقليدي:

«كُتِبَ عليكمْ إذا حَضَرَ أحَدَكُمُ الموتُ إنْ تَرَكَ خيراً الوصيةُ للوالدينِ والأقربينَ بالمعروفِ حقاً على المُتَّقين»: (الآية ١٨٠).

«فَمَنْ بدَّله بعدما سَمِعُه فإنما إثمُهُ على الَّذينَ يُبَدِّلونهُ إنَّ اللهَ سميعٌ عليمْ»: (الآية ١٨١).

«فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفَاً أو إثماً فأصلَح بينهُمْ فَلاَ إثْمَ عليهِ إنَّ اللهَ غفورٌ رحيمْ»: (الآية ١٨٢).

«والذينَ يُتَوفَّونَ منكمْ ويَذَرونَ أزواجاً وصيةً لأزواجِهِمْ متاعاً إلى الحَوْلِ غَيْرَ إخراجٍ فإنْ خَرَجْنَ فلا جُنَاحَ عليكمْ في ما فَعَلْنَ في

أنفسهنَّ من معــروفٍ واللهُ عــزيــزٌ حكيمْ» : (الآية ٢٤٠).

إن أهميـة هذه الآيـات تكمن في أنها تعترف بشكـل صريـح بحق كـل مؤمن ليس فقط في حرية التوريث لمن يشاء، وإنما بواجب التوريث عن طـريق تـرك وصيـة بـأمــلاكـه لــلأبـوين ولـلأقارب وللزوجـات، أي لكل من لهم الحق في ورثتـه والـذين يستـطيـع تـوريثهم بـإرادتـه الصريحـة أو حـرمــانهم من التـوريث. ولكن المشكلة هـو ان هـذه الآيــات قـد أُبــطلت أو نُسِخت من قبل الآيتين اللتين درسناهما سابقـاً (الآيــات رقم ١١، ١٢ من ســورة النســاء). قلت أُبـطلت وكان ينبغي أن أقـول أعلنـوا عن انها بـاطلة أو منسـوخـة. وهـذا مـا يفسر لنـا السبب في الضغـوط التي مورست لبنـاء الفعـل يوصي للمجهول وليس للمعلوم كـما هو متـوقع لغوياً بحسب الذوق العربي السليم، وذلـك في الآيـة (١٢) من ســورة النسـاء. وهكـذا نجـد أنفسنـا أمام ارادة صريحـة ومتعمـدة تهـدف إلى حصر حـرية التـوريث، بل وحتى إلى إلغـائهـا عــلى الـرغم من أن القــرآن قـد نصَّ عليهــا

صراحة في الآيات المذكورة من سورة البقرة(*). بمعنى آخر فإن المشرعين من البشر (أي الفقهاء) قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل «علم للتوريث» يتناسب مع الاكراهات والقيود الاجتماعية - الاقتصادية الخاصة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل (أو بالأحرى الخاصة بالفئات الاجتماعية التي اشتغلوا داخلها لكي نكون أكثر دقة) بكل مصالح هذه الفئات وعاداتها وتقاليدها.

والأداة التي استخدموها لإبطال الآيات (١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢ ثم ٢٤٠) من سورة البقرة تتمثل بمبدأ **الناسخ والمنسوخ** بالاضافة إلى التلاعب النحوي والمعنوي بالنسبة للآية رقم (١٢) من سورة النساء. وإذا كان من الصعب أن نحسم مسألة القراءات والتوصل إلى المعنى الحقيقي لكلمة **الكلالة**، فإنه يمكننا

(*) المقصود بالارادة الصريحة هنا إرادة الفقهاء الذين فسروا القرآن بالطريقة التي تناسبهم، بل واحتالوا عليه من أجل المحافظة على نظام الإرث العربي الذي كان سائداً قبل ظهور الاسلام والذي حاول القرآن تغييره أو تعديله بشكل جذري.

بالمقابل أن نفتح من جديد اضبارة الناسخ والمنسوخ. وهكذا يمكننا أن نتوصل إلى الحقيقة التالية: وهي أن المصدر الأساسي للفقه ـ وبالتالي القضاء ـ ليس هو القرآن بقدر ما هو التفسير. نقصد بذلك أن الفقهاء قد قرأوا القرآن وفسروه بطريقة معينة واتخذوا بعدئذ قراراتهم. وقد استخدموا في تفسيرهم المعارف اللغوية والإخبارية السائدة في عصرهم (نقصد الأخبار الواردة في أسباب النزول أو في السير أو المترجمين لها). وكل هذه الأدبيات تتطلب اليوم مراجعة واعادة قراءة على ضوء التاريخ النقدي الحديث.

إن مصطلح النسخ موجود في القرآن بمعنى الإلغاء والإبطال. أنظر مثلاً على ذلك الآية رقم (١٠٦) من سورة البقرة: «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيةٍ أو نُنسِها نأتِ بخيرٍ منها أو مِثلِها أَلَمْ تعلمْ أنَّ اللهَ عَلَى كلِ شيءٍ قَدِيرٌ». وانظر الآية رقم (٥٢) من سورة الحج: «وَمَا أرسلنَا قبلكَ مِنْ رسولٍ ولا نبيٍّ إلَّا إذَا تمنَّى ألقى الشيطانُ في أُمنيتهِ فينسخُ اللهُ ما يُلقي الشيطانُ ثم يُحكِمُ اللهُ آياتِهِ واللهُ عليمٌ حكيمٌ». كما ان مصطلح

النسخ موجود في القرآن بالمعنى الحرفي للكلمة، أي بمعنى الكتابة. تقول الآية رقم (٢٩) من سورة الجاثية: «هَذَا كتابُنَا ينطِقُ عليكمْ بالحقِ انَّا كُنَّا نستنسِخُ مَا كُنْتُمْ تعمَلونَ». وأما المعنى الثالث لكلمة النسخ، والذي يعني استبدال نص بنص أو نص لاحق بنص سابق، فهو ناتج عن مناقشات الأصوليين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة. وبالتالي فقد اضطروا لاختيار النص الذي يتناسب أكثر مع التوفيق وتحقيق الانسجام بين الأحكام الشرعية التي كانت قد حظيت بتثبيت الفقهاء الأوائل. وهكذا نشأ العلم المدعو بالناسخ والمنسوخ وراح ينمو ويتطور باتصال مباشر مع بلورة الشريعة، وذلك ضمن ظروف اجتماعية ـ ثقافية واقتصادية لا تزال تنتظر تحديداً لها من قبل المؤرخ الحديث، أو اعادة تحديد(*). انه لمن الواضح ان عملية التوضيح التاريخية هذه لا تمس النص القرآني نفسه، وإنما هي تؤدي إلى

(*) يقصد أركون بذلك انها لا تزال بحاجة إلى اكتشاف واقعي تاريخي أو اعادة اكتشاف لأن الصورة المتشكلة عنها في وعي المسلمين لا تزال أسطورية تقديسية أساساً.

كشف المسافة الكائنة بين ما سأدعوه **بمقاصد القرآن**، وبين ما دعاه الفقيه الشاطبي **بمقاصد الشريعة**، (وكذلك الفقهاء العديدون الذين أتوا بعده). وإذا ما توصلنا إلى ذلك نكون قد قمنا بعمل هام جداً، بل وحاسم. وذلك لأن هذا التمييز بينهما يؤدي إلى قطع الطريق على رجال الدين المعاصرين (أي العلماء) الذين لا يتورعون عن اتهام الناس **بالكفر**، إما من أجل الحفاظ على امتيازاتهم واحتكار نطاق المقدس وتسيير شؤونه، وإما لأنهم غير قادرين من الناحية العقلية والثقافية على ادراك التاريخية العميقة لكل ذلك العمل الذي أنجزه **الفقهاء والأصوليون** الأوائل من أجل ترسيخ تلك الصورة المثالية والتقديسية القائلة بوجود تطابق كلي بين مضامين الأحكام التي بلوروها وبين نص الوحي، أقول من أجل ترسيخها في وعي **أهل القبلة** بحسب تعبير الطبري (أي في وعي المسلمين)(*).

(*) هنا تكمن النقطة الأساسية والحاسمة في دراسة أركون. فهو يريد التفريق بين لحظة القرآن/ ولحظة التفاسير وبلورة الشريعة واستنباط الأحكام. فالأولى تمثل لحظة الوحي الإلهي في حين ان الثانية بشرية خالصة لأنها من =

ونحن نعلم أن كل المناقشة[٦] التي دارت حول مشكلة الناسخ والمنسوخ ترتكز على الفرضية القائلة بامكانية معرفة الترتيب الزمني الحقيقي لنزول الآيات القرآنية بشكل لا يقبل الشك. يضاف إلى ذلك مشكلة أخرى كان بعض كبار المؤلفين الكلاسيكيين قد أشاروا إليها وخصوصاً فخر الدين الرازي وهي: ان القبول بمبدأ نسخ آية من قبل أخرى يؤدي إلى اثارة مشكلة تيولوجية مهملة من قبل الفقهاء. نقصد بذلك ان إبطال آية قرآنية معينة يفترض وجود تناقض في الأصل الذي تشكله كل آية بصفتها كلام الله. وبالتالي فينبغي تجنب هذا العمل بقدر الامكان. (إذ لا ينبغي إبطال كلام الله).

= عمل الفقهاء والمفسرين. وهو يريد أن يقيس المسافة الكائنة بينها وتبيان هذه المسافة لكي يراها المسلمون. ولكنهم لا يرونها لسبب بسيط هو ان كلتي اللحظتين قد اختلطتا ببعضهما البعض منذ زمن طويل جداً إلى حد انه يصعب علم المسلم المعاصر أن يفرق بينهما. فهو يخلع أردية التقديس والتعالي على أحكام الشريعة وآراء الفقهاء والمفسرين في حين انها من صنع البشر. وهو بذلك يخلط بينها وبين القرآن. وهذا لا يجوز. والواقع أن المسافة التي تفصل بين لحظة القرآن/ ولحظة التفاسير التي جاءت فيها بعد هي لغوية ومعنوية وتاريخية...

وأما فيها يخص الترتيب الزمني للسور والآيات، فإننا نعلم مدى هشاشة النتائج التي توصل إليها المستشرقون في هذا المجال على الرغم من تسلُّحهم بالمنهجية الفللوجية الأكثر دقة وفعالية من منهجية المحدثين المسلمين ومؤلفي أسباب النزول. والفقهاء الذين كان عليهم ان يحسموا الخلاف الناشب بخصوص قراءات الآيات التشريعية أو مضامينها وجدوا أنفسهم، كالمسلمين اليوم، أمام حالة صعبة جداً ومحرجة. تتمثل هذه الحالة فيما يلي: كيف يمكن المسّ بكلام الله والمخاطرة بتغيير مقاصد الله نفسه وأوامره عن طريق الاتكاء على أخبار هشة جداً وقابلة للنقاش؟ ففيما يخص الآيتين رقم (١٨٠ و٢٤٠) من سورة البقرة نجد مؤكَّداً بأنه لا القرآن ولا الحديث لا يحتويان على أية دلالة تسمح بالنسخ أو بالالغاء. ويقال بأن ابن عباس كان قد دافع في آن واحد عن الأطروحة التي تقول بالنسخ الكلي وتلك التي تقول بالنسخ الجزئي للآية (١٨٠) من قبل الآيتين رقم (١١ و١٢) من سورة النساء. وأما المفسرون الآخرون كالضحاك والحسن البصري

وطاووس ومسلم بن يسار فقد دافعوا عن الفكرة التي تقول بالتخصيص. وأما فيما يخص الآية رقم (٢٤٠) من سورة البقرة فإن المصادر القديمة التي استشهد بها دافيد س. بورز فتنقل لنا مجادلة حامية ومقلقة جرت بين ابن الزبير والخليفة عثمان بن عفان: «قلت لعثمان بأن هذه الآية (أي رقم ٢٤٠) المتضمنة في سورة البقرة قد نسخت من قبل الآية (رقم ٢٣٤ من السورة نفسها)، فلماذا إذن نتركها في السورة؟... فأجاب عثمان: اتركها يا ابن أخي العزيز، فوالله لن أحذف آية من المكان الذي حُدِّد لها».

وهكذا خلقوا مقولة نسخ الحكم دون نسخ تلاوة الآية أو بحسب التعبير الاسلامي الكلاسيكي «**نسخ الحكم دون التلاوة**»(*). وهذا قد يوحي لنا بالفكرة التالية: وهي ان المناقشات المعقدة والمهلهلة التي دارت حول

(*) بمعنى ان الآية تظل معتبرة آية قرآنية ولكن مضمونها يُلغَى فلا يُعمَل به. فقط تتم تلاوتها على سبيل التعبُّد كبقية الآيات الأخرى. وهذا أكبر دليل على كيفية احتيال الفقهاء على الآيات القرآنية التي لا تتناسب مع مقاصدهم فيقومون بتحييدها...

مسألة الناسخ والمنسوخ كانت قد أصبحت محتومة(*) بعد تشكيل المصحف الذي يحتوي على كل الآيات المنسوخة. وعندئذ راحت أدبيات أسباب النزول تزدهر وتنتشر ضمن الظروف الثقافية والسياسية الخاصة بالقرن الأول للهجرة. (من أجل تبرير النسخ عن طريق القول بأن الآية الناسخة قد نزلت فعلاً بعد الآية المنسوخة. ولكن هذه الأدبيات هي بحد ذاتها بحاجة إلى مراجعة نقدية تاريخية لم تحصل حتى الآن...).

وأما فيما يخص الاجماع، فإنه لم يتحقق إلا بشكل متأخر، والطبري يشهد بطريقة

(*) بمعنى انه لم يعد بإمكان الفقهاء حذف هذه الآيات بعد ان أصبحت متضمنة في المصحف الرسمي الذي شكل أيام عثمان بن عفان. وبالتالي فقد راحوا يشجعون على تأسيس علم أسباب النزول من أجل القول بأن الآية المنسوخة قد نزلت قبل الآية الناسخة، وبالتالي فمن المشروع ابطال العمل بها (أي ابطال حكمها). ولكننا نعلم من خلال النقد التاريخي الحديث انه من المستحيل التوصل بدقة إلى الترتيب الزمني الحقيقي للآيات والسور القرآنية. وبالتالي فإن عمل الفقهاء مشروط بالظروف السياسية والثقافية لمجتمعهم وحاجياته أكثر مما هو مشروط بالبحث عن الحقيقة...

استخدامه للأخبار وأسباب النزول على ان المماحكات والمناقشات الجدالية لم تكن قد انتهت كلياً بين المسلمين عندما كان يكتب تفسيره. ونحن نعلم ان أنصار الاجماع المؤيدين لنسخ الآيتين (١٨٠ و٢٤٠) من سورة البقرة يستخدمون الحديث المشهور «لا وصيَّةَ لوارثٍ» من أجل تدعيم وجهة نظرهم.

أما فيما يخصني شخصياً فإني لن أخاطر بنفسي بالانخراط على تلك الأرضية التاريخوية التي أراد المستشرقون حبس المناقشة فيها. فدافيد س. بورز يعتقد بامكانية البرهنة على ان هذا الحديث المذكور ليس إلا حكمة قانونية لم تبتدىء بالسريان والانتشار إلا في الربع الأول من القرن الثامن الهجري (٧٠٠ ـ ٧٢٥). كنت قد قلت سابقاً بأن هذا النوع من المحاجات لا ينبغي أن يُستخدَم إلا إذا كنا نمتلك براهين تراثية لا تقبل الشك، وبخاصة في الحالة الراهنة للغليان الايديولوجي الذي يعيشه الوعي الاسلامي كله. وحتى لو امتلكنا هذه الوثائق والبراهين فإن الشيء الأساسي في المسألة التي تشغلنا يكمن في مكان آخر: فنحن

نريد ان ندمج الظاهرة الدينية داخل قراءتنا للمجتمعات المعنية بدلاً من محاكمتها، أو مراقبتها أو تقييمها انطلاقاً من الموقع المتعالي والخارجي الذي لا يزال يحتله حتى الآن المؤرخ الوضعي(*) (أي الاستشراقي).

(*) هنا تكمن نقطة الخلاف الأساسية بين منهجية محمد أركون ومنهجية بعض المستشرقين. فهؤلاء يكتفون فقط بتطبيق المنهجية التاريخوية الوضعية (لا التاريخية المتكاملة) من أجل اثبات ان الاسلام متخلف عن ركب الحضارة الغربية، أو ان العرب ذوو خصوصية «وحشية» لا تتطابق مع الغربيين المتحضرين. بالطبع فهم لا يقولون ذلك صراحة، ولكن يفهم من كلامهم ضمنياً ان التراث الاسلامي أقل قيمة من التراث المسيحي. ولكن أركون يرد عليهم قائلاً بأن منهجيتهم الوضعية التاريخوية ليست كافية على الرغم من أهميتها وأهمية النتائج التي تتوصل إليها. فعلم التاريخ الحديث الممارس في الغرب ذاته (مدرسة الحوليات الفرنسية مثلاً) لم يعد يكتفي بها، وإنما أضاف إليها مسألة الاهتمام بالبنى النفسية والخيالية والأسطورية من حياة المجتمعات البشرية. وهي حقائق تعتبر الآن في نفس حجم وأهمية الحقائق التاريخية والماديات.

الإجماع والأرثوذكسية

يُعرَّف الإجماع عموماً من قبل المسلمين الذين يمشي على آثارهم المستشرقون بأنه أحد أصول القانون الديني. فإجماع المسلمين على مسألة من مسائل العقيدة والقانون يؤدي في آن معاً إلى ضرورة الانصياع له، كما انه يشكل علامة من علامات الأرثوذكسية التي ترسخ وحدة الأمة وتراص صفوفها. ولكن السؤال المطروح: إجماع من؟ وما هو عددهم؟

لنعترف أولاً بأن النقد التاريخي الحديث قد انتبه إلى الخاصية الحاسمة للاجماع ألا وهي: إنه ناتج عن صيرورة اجتماعية وثقافية، وعن جملة المناقشات والصراعات والتحضيرات التي أدت إلى انتقاء بعض العناصر وحذف بعضها الآخر تحت ضغط الاكراهات الايديولوجية والضغوط السياسية والأنظمة المعرفية التي لم ٢٤

تـدرس أبداً حتى الآن بشكـل دقيق وشـامـل. فلم يعد يكفي أن نأخذ علماً بالإجمـاع المتحقق وبالعقائد وأنواع السلوك الأرثوذكسية التي تلزم كـل الأمة، وإنمـا ينبغي علينا تـوضيح الشروط العـارضـة والتعسفيـة والخيـاليـة التي أدت إلى تحقيق كـل إجمـاع. ونحن نـرى ان الـدراسـة التاريخية لهـذه الشروط تمثل مسـاهمة لا بـد منها من أجل معرفة نمط انتاج المجتمعات الخاضعـة لتـأثير ظـاهرة الكتـاب الموحى (المقصـود كيفية تولُّد هـذه المجتمعات وممـارستها لعملهـا وليس نمط الانتـاج الاقتصادي السـائـد فيهـا بحسب اللغة الماركسية. فالمجتمعات الخاضعـة لظاهـرة الوحي تختلف عن المجتمعات التي لم تعـرفها). ويمكننـا في الـوقت ذاتـه أن نـبرهن عـلى ان الأرثوذكسية المعـاشة من قبـل المؤمنين بصفتهـا الممارسة الحقـة المطابقـة للعلم الحق المنصوص عليـه من قبل الله ليست في الـواقـع إلا عبـارة عن مجمل القرارات التي اتخذت بالصدفة وعلى هـوى الظروف والأوضـاع من قبل الفقهـاء ثم سجلت في نصـوص مقدسـة على هيئـة صيـاغـات لغـوية كـأجمع أهـل القبلة، أو أجمع المسلمـون

(في الواقع انها مقدسة من قبل الزمن)(*).

إن ممارسات التفسير الاسلامي التقليدي مليئة بالثغرات والشكوك والتناقضات والاختلال المنطقي والضعف. وهذه هي الأشياء التي يكشف عنها النقد التاريخي الحديث. ونحن إذ نقف بازاء هذه الثغرات والنواقص نجد أنفسنا مدعوين كما قلنا سابقاً إلى الانتقال للمرحلة التالية من البحث عن طريق طرح الأسئلة التالية:

(*) هنا تكمن النقطة الحاسمة الثانية في دراسة أركون. وإذا ما استوعبها المسلم المعاصر استطاع أن يتحرر من ذاته: أي من كل الضغوط الخارجية والتاريخية التي تضغط عليه وتشلّه عن الحركة والفعل. أقصد بذلك ان كل ما يعتقده مقدساً وحراماً لا يمس هو في الواقع انتاج تاريخي - ما عدا القرآن الكريم بالطبع. فكل التراث الفقهي والتفسيري والأحكام الشرعية هي من صنع البشر، لكننا نسينا ذلك بسبب مرور الزمن المتطاول والقرون المتعاقبة فأصبحنا نعتقد أن كل شيء مقدس في التراث الديني. وهكذا يجيء المؤرخ النقدي الحديث - أي محمد أركون - لكي يبين لنا تاريخية كل هذه الأشياء «المقدسة» ويكشف عنها الحجب، وينفض عنها غبار الزمن وهالته فتبدو على حقيقتها. وهذا ما يتيح لنا احتمالاً تعديلها أو تغييرها من أجل بلورة أحكام جديدة تتلاءم مع عصرنا الراهن.

١ - ما هو النظام المعرفي الذي يمكن استخلاصه من الممارسة التفسيرية الاسلامية والعلوم الملحقة كعلم أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والأخبار، والنحو، والخطابة، وعلم المعاني. . .؟ وما هي المكانة الابستمولوجية لهذا النظام المعرفي؟ نلاحظ مثلاً بهذا الصدد كره المفسرين الشديد لكل ما هو غير مؤكد، أو غير محدد، أو غامض. ونلاحظ رفضهم للتعبير الرمزي والمجاز والحكمة أو المثل السائر. وكلها أشياء تدعو للتفكير والتأمل (أقصد بذلك ان تفسير الفقهاء للآيات التشريعية لا يأخذ اطلاقاً بعين الاعتبار مسألة نوعية الخطاب القرآني الذي في مجمله يعطي الأولوية للتعبير المجازي والآليات الخاصة بالخطاب الرمزي). وفي الوقت نفسه نلاحظ ان تحويل الآيات التشريعية إلى سرد قصصي بواسطة تطور أدبيات أسباب النزول يفرض نوعاً من التأطير الخيالي للآيات القرآنية التي تُختزَل عندئذ إلى نوع من الحرفية الزائدة عن الحد (أي التفسير الحرفي الظاهري المفرط). وهكذا يتخلّون للصوفية والباطنية عن

مهمة استثمار الجوهر الرمزي للخطاب القرآني، ولكنهم بالمقابل يفرضون - وبشكل مثقل وضاغط - على الآيات التشريعية خلفية من التصورات الخيالية غالباً، وذلك من أجل التحديد التاريخي والموضعي والتأريخوي والتجسيدي المحسوس للأوضاع والأحداث والأشخاص التي رفض القرآن دائماً، وبشكل منتظم، أن يسميها(*). ان كتب **أسباب النزول** ككتب **قصص الأنبياء** المنتشرة لدى القصّاص الشعبيين تعيد بثّ الخارق للطبيعة والعجيب المدهش الخلّاب داخل خطاب تشريعي مقطوع عن سياقه الأسطوري الأصلي ومفصول عن مقصده الأولي التاريخي والحيِّزي المكاني.

٢ - ما هو التعديل الذي تحدثه هذه

(*) بمعنى ان أسباب النزول تركز على التفاصيل والحكايات الصغيرة وتخترع القصص العديدة من أجل شرح الآيات القرآنية وتسمي الأشياء بأسمائها، هذا في حين ان الخطاب القرآني يأنف من فعل كل ذلك ويظل عمومياً متعالياً، فلا أسماء، ولا أحداث، ولا وقائع إلا في نادر الأحيان. ومن هنا تجيء قوة الخطاب القرآني الذي يصبح قابلاً للانطباق على حالات عديدة في ظروف تاريخية متعددة لأنه يبدو غير مرتبط بحالة معينة. =

الطريقة السردية على الخطاب القرآني؟ بالطبع فان هذا السؤال يتجاوز في حجمه اختيار فاصلة دون أخرى حتى عندما تكون هذه الفاصلة قادرة على تغيير كل نظام الإرث مثلاً (إذا ما غيِّرت). ان ما أقصده هنا هو أكثر جذرية بكثير بالنسبة لمصير المعنى ولشروط انتاجه أو توليده واعادة توليده. أقصد بذلك: **ما هي العلاقات التي يتعاطاها العقل مع العلامة الدلالية؟ (le signe).**

إن هذا السؤال ينطبق عل كل الثقافات وعلى كل مستويات الثقافة. وهو يصبح حاسماً عندما تكون العلامة اللغوية منخرطة في خطاب ديني يقدم نفسه لكي يُدرَك ويُفهَم ويُعاش بصفته كلام الله. ان نمط العلاقة أو العلاقات التي يتعاطاها العقل مع العلامة هو الذي يتيح لنا ان نحدد نوعية العقلانية المستخدمة في كل عملية معرفية: نقصد بأنها عقلانية مشروطة من قبل اكراهات الخيال أو المتخيَّل التي تخترقها وتهيمن عليها(*).

(*) يشير أركون هنا إلى نظرية ميشيل فوكو في «الكلمات والأشياء» دون أن يسميه صراحة. ففوكو درس تاريخ =

وعن طـريق اسقاط المضـامين السرديـة على فضاء الخطاب القرآني يتبلور تدريجياً الاجماع أو أنواع الاجماع المشكِّلة للأرثوذكسية بالنسبة لكل فـرقـة من فـرق الأمـة الاسـلاميـة (السنيـة، والشيعيـة، والخـارجيـة. . .). فـالشيء المهم

= الفكـر الأوروبي في ذلك الكتـاب من خـلال مـوقفـه من العلامة اللغـوية. ففي العصر مـا قبل الكـلاسيكي (أي العصور الوسـطى وعصر النهضة) كـان الفكر يقـوم على مبدأ التشابه والتطابق مـع العلامـة. كانت الكلمات هي الأشياء والأشياء هي الكلمات، ولم يكن يستطيع انـاس تلك الفـترة التفـريق بينهـا أو الفصـل بينهـما. ثم جاء العصر الكلاسيكي في القرنين السابع عشر والثامن عشر وأخذت الكلمات تنفصل عن الأشيـاء ودخلنا في مـرحلة الفكـر المنـظم القـائم عـلى التصنيف والـترتيب العلمي (ديكـارت). ثم جاءت مـرحلة ثالثـة في القرن التـاسـع عشر هي مرحلة الفكر التاريخي المحض واكتمال انفصـال العـلامات والكلمات عن الأشيـاء وأصبح الانســان بكل منتوجاته (من لغة، واقتصـاد سياسي، وبيـولوجيـا) مادة للمعرفة مثله مثـل بقية المـواد الطبيعيـة الأخرى. هكـذا أصبحت الكلمـة أو العلامـة بـالنسبـة للتصـور اللغـوي الحديث (علم الفللوجيا) اصطلاحاً وليس توقيفاً كما كان يـظن اناس العصـور الوسـطى، وإلا لكانت هنـاك لغـة بشرية واحدة وليس عـدة لغات أو تسميـة واحدة للشيء وليس عـدة تسميات. والفكـر الاسلامي المعـاصر بهـذا المعنى لا يزال ينتمي إلى الفضاء العقلي للعصور الوسطى لأن تصوره للعلامة أو للغة هو نفس تصورها.

بالنسبة للمتخيَّل الديني للمؤمنين لا يكمن في ان ابن عباس قد دعم موقفين اثنين فيما يخص النسخ الكلي أو الجزئي للآية (١٨٠) من سورة البقرة، أو ان عمر بن الخطاب قد استطاع الإدلاء برأيه في مسألة **الكلالة** أم لا. ذلك ان كل حكاية تغذي بحد ذاتها المتخيَّل عن طريق اضافة علاقة «معاشة» بين شاهد متميز وكلام الله والنبي نفسه. وهكذا تتشكل لحمة متميزة ومتواصلة تربط بشكل مباشر وفوري بين الأجيال المتتالية من المؤمنين وبين الزمن التدشيني أو الأولي لتاريخ النجاة (المقصود زمن الوحي والنجاة في الدار الآخرة). ثم تجيء منهجية المؤرخ النقدي وتساؤلاته لكي تمزق هذه اللحمة أو ذلك النسيج عن طريق إلغاء انتساب المؤمن العفوي والعاطفي إلى كل حكاية منقولة شفهياً أو منسوخة بدون أي تمهيد أو ربط أو تدخل نقدي، كما يفعل وذلك على طريقة الطبري في ايراده للأخبار والحكايات في تفسيره. والواقع أن وضع الحكايات بجوار بعضها البعض على طريقة الطبري في تفسيره يعكس بكل أمانة آلية اشتغالها الأولية أثناء

نقلها الشفهي بواسطة الوعَّاظ أو المحدثين. ونستنتج من ذلك ان الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية لم يؤد إلى تعديل علاقة «العقل» بالعلامة اللغوية. أقصد بالعقل هنا ذلك العقل الذي لا ينفصم أبداً عن المتخيَّل والذي هو منفتح على العجيب المدهش والساحر الخلاّب. وهو مرتبط بعلامة لغوية لم تنشطر أبداً ولم تُشرَّح من قبل المؤرخ الفللوجي. (أي لم يفصل فيها الدالّ عن المدلول، والاسم عن المسمَّى كما تقول النظرية الحديثة للغة).

وبما ان الحكايات والأخبار هي عبارة عن نتاج جماعي. فإن كل علامة تجد نفسها مثقلة بالمضامين الاجتماعية والقيم الرمزية التي سيؤدي تراكمها عبر التاريخ إلى بلورة الهوية الراسخة لكل فئة أو فرقة. وهكذا يمكننا أن نفسر سبب الخلافات السيميائية ـ أي الرمزية ـ المستعصية بين السنّة والشيعة والخوارج الذين يستخدمون العلاقة نفسها «للعقل» مع العلامة، ولكنهم يسقطون على فضاء الخطاب القرآني مضامين قصصية أو سردية مختلفة (هم

يدعونها بالأحاديث). وهذه الاختلافات عائدة أساساً إلى المواريث الثقافية السابقة للفئات المتنافسة وإلى مساهمتها أو معارضتها للدولة ـ الأمة التي تشكلت بعد موت النبي(*).

٣ ـ ولكن بعد أن يصبح ملكاً مشتركاً للأمة بفضل آليّة الاجماع فإن النظام السيميائي الرمزي المتشكل أثناء القرون الهجرية الثلاثة الأولى سوف يتكفّل بالتوليد المستمر للدلالات والمعايير المدوَّنة في الكتب «الأرثوذكسية»(**) (نقصد بالنظام الرمزي هنا مجمل الأخبار السردية التي تعتبر كمعامل وسيط لآثار المعنى

(*) المقصود انها كانت متمايزة حتى قبل دخولها في الاسلام. فالخلافات القبلية والعربية القديمة لم تنته كلياً بعد ظهور الاسلام. كما انها اتخذت موقفاً مختلفاً من السلطة الخليفية ثم بشكل أخص من السلطة الأموية التي شكلت فيما بعد. ولكنها جميعها تتعاطى نفس العلاقة للعقل مع العلامة، بمعنى انها تستخدم نفس تقنيات النقل والرواية، ولكن مضامين الأحاديث والأخبار المنقولة هي فقط التي تختلف.

(**) يضع أركون هنا كلمة أرثوذكسية بين قوسين لأنها ليست مستقيمة ولا صحيحة إلا من وجهة نظر أصحابها بالطبع. والدليل على ذلك هو ان هناك عدة كتب للحديث والتفسير أو عدة خطوط: كالخط السنّي والخط الشيعي والخط الخارجي. فلو انها كانت صحيحة في =

الخاصة بالخطاب القرآني، كما وانها تشرطهـا أو تتحكم بهـا في الـوقت ذاتـه). نحن نعلم أن المـطلب الأعظم للمسلمـين المعـاصرين يتمثـل بـالتطبيق الكـامل للشريعـة ليس فقط بصفتهـا مجموعة من المعايير القـانونيـة التي يعتقدون انها ستؤدي إذا مـا طبقت إلى اقامـة نظام اجتـماعي وسيـاسي مثالي، وإنمـا بصفتهـا أسـاسـاً كنـظام سيميـائي رمـزي لا غنى عنـه من أجـل خلع الوحي (أو الخطاب القـرآني) على تـاريخ البشر في المجتمـع. (وبالتـالي اضفاء مـظلة الشرعيـة على أعمال البشر).

٤ ـ إن «الأرثوذكسية» تصبح عندئذ حقلاً شاسعاً للبحث التاريخي، وذلك إذا مـا اعتبرنـا انه منذ تثبيت القراءات والحلول التفسيريـة من جهة أولى (هنا يبدو الطبري نقـطة علّام زمنيـة مهمـة جداً)، ومنـذ التـطور الـذاتي والمتنـافس

= المـطلق لما كـان هنـاك إلا خط واحـد. ولكننـا نعلم ان الحديث الشيعي يختلف عن الحديث السني وكذلك كتب التفسـير والاخبـار وأسبـاب النـزول. ولكن الآليّـة التي يتبعهـا كلا الخطين هي واحدة (آليـة الروايـة والعنعنة: عن فلان، عن فلان. . . .).

للمذاهب الفقهية الأساسية من جهة أخرى[٧]، فإن المواضيع المطروقة والأدوات العقلية والمعطيات الثقافية والمصالح العقائدية والرؤيا التاريخية للفكر الاسلامي لم تنفك تضمر وتفتقر وتتصلّب وتتحول إلى قوالب دوغمائية جامدة، وتنحط إلى مستوى عناصر المعرفة التكرارية والاتباعية حتى يومنا هذا. ولكن ينبغي هنا أن ندرس الفاصل «الليبرالي» الممتد من عام ١٨٥٠ إلى عام ١٩٥٠ لمعرفة مدى الامكانيات التي أتيحت آنذاك للفكر العربي - الاسلامي من أجل كسر أغلال الأرثوذكسية. وهذا سيفيدنا حالياً في فتح الأضابير الحارقة من جديد، تلك الأضابير التي أُغلقت بدون حق أو بتسرع أو بشكل يشبه الخلسة منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. ولا أعرف أية دراسة تنحو في هذا الاتجاه فيما يخص فترة النهضة.

ان الأرثوذكسية بصفتها ظاهرة اجتماعية - ثقافية تفرض نفسها بعنف وقوة متزايدة منذ سني الخمسينات (١٩٥٠). ويعود السبب في ذلك إلى عدة عوامل منها: الصراع ضد

الاستعمار، وضغط اسرائيل على منطقة الشرق الأوسط، والاستراتيجيات الجديدة التي يتبعها الغرب للهيمنة على المجتمعات العربية والاسلامية، والتزايد السكاني للمجتمعات الاسلامية، وظهور الأنظمة القسرية والقوموية المغامرة بعد الاستقلال، والسياسة الديماغوجية للتعريب، والقطيعة التاريخية الجذرية مع التراث (أي الموروث الثقافي للفكر العربي - الاسلامي الكلاسيكي). وهذه القطيعة لم يُفكَّر بها حتى الآن، بل انه من المستحيل التفكير فيها بسبب الوهم «الاسلامي» الذي يغطيها والذي تغذيه الأرثوذكسيات منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي(*). ان السلبية

(*) هذه العبارة مكثفة وتحتاج إلى شروحات عديدة لكي تفهم على حقيقتها. فالأرثوذكسية هنا هي صيغة جامدة وضيقة للدين وليست الدين وروحانيته العظيمة وتعاليه. وبعد أن دخلت وسائل الاعلام الحديثة إلى البلدان الاسلامية في الخمسينات والستينات أصبح من السهل نشر هذه الصيغة الأرثوذكسية عن الدين الاسلامي وتعميمها لكي تشمل فئات اجتماعية لم تكن مشمولة بها سابقاً (في السابق كانت العواصم والمدن الكبرى هي وحدها المشمولة بالأرثوذكسية، وخصوصاً الطبقات العليا والوسطى منها). أما الطبقات الشعبية وأبناء الأرياف =

المتضاعفة والناتجة عن كل هذه العوامل التي تفعل فعلها منذ تفجير حركات التحرر الوطني التي زادتها حدة واتساعاً سياسات «البناء الوطني» بعد الاستقلال، تجعل اليوم كل محاولة لتحديث الفكر الاسلامي وتوحيده شيئاً بعيد المنال، ان لم يكن مستحيلاً. ومع ذلك فسوف أقوم بهذه المحاولة العبثية عن طريق تقديم بعض المقترحات من أجل تشكيل «تيولوجيا ـ اناسية ـ منطقية» للوحي(*). (Théo - anthro-

---

= والجبال الوعرة والبوادي فلم تكن مشمولة بظاهرة الأرثوذكسية إلّا قليلاً جداً. وقد زاد من قوة الأرثوذكسية الضغوط الخارجية من استعمارية واسرائيلية، لأن الأرثوذكسية تبقى الملاذ والملجأ في أوقات الشدة والضيق. والفكر الحر لا ينتشر إلا ضمن ظروف محبذة ومساعدة، وليس له أي مكان يذكر في ظل التهديد الخارجي، وكذلك الأمر فيما يخص التزايد السكاني الذي يساعد على انتشار الايديولوجيات الكفاحية والفهم المجزوء والمبتسر للدين. وأما فيما يخص القطيعة تجاه التراث فيقصد أركون بها قطيعة العرب والمسلمين مع أفضل ما في تراثهم، أي مع انتاج القرون الهجرية الخمسة أو الستة الأولى من تاريخ الاسلام. فهذه المرحلة لا يعرفونها وإنما يعرفون ما تلاها، أي عصر الانحطاط.

(*) هناك رابطة مفهومية بين بلورة الفكر اللاهوتي (التيولوجي) الذي يفترض ضمناً أو صراحة وجود =

.po - logie de la Révélation)

= أنتربولوجيا محددة (أي تصوراً محدداً عن الانسان). وهذا الفكر التيولوجي يستخدم من أجل بلورة خطابه أدوات المنطق ووسائله. وهكذا يتم نسج روابط مفهومية واستنباطية منطقية بين العلوم الثلاثة المذكورة: أي علم التيولوجيا، وعلم الأنتربولوجيا، وعلم المنطق. وهذه الروابط هي التي تعبر عنها خطوط الوصل بين المصطلحات الثلاثة. ومن الواضح ان كلمة أنتربولوجيا هنا مستخدمة بمعنى التصور المشكِّل عن الانسان في الوحي التوحيدي، ولا تعني علم الأنتربولوجيا بالمعنى الحديث للكلمة. فالواقع ان للكلمة معنيين اثنين في اللغة الفرنسية. وبهذا المعنى يمكننا أن نتحدث عن أنتربولوجيا قرآنية تختلف عن الأنتربولوجيا البوذية مثلاً. فهناك تصور محدد عن الانسان ومكانته وقيمته في القرآن، وكذلك في كتابات بوذا. والأنتربولوجيا بهذا المعنى تعني مجمل التحديدات والتصورات المشكِّلة عن الانسان في القرآن (Anthropos). ولا يمكننا تشكيل نظرية حديثة عن الانسان وحقوق الانسان في الفكر العربي المعاصر إلا إذا انطلقنا من مفهوم الانسان في القرآن وطورناه ووسعناه لكي يتناسب مع الأوضاع الجديدة ويتمثل المكتسبات الحقيقية للحداثة الراهنة. وإلا فإن حقوق الانسان سوف تظل حبراً على ورق ولن ترسخ في أرضيتنا العربية والاسلامية، وستظل «أجنبية».

عقل إلهي، خطابات بشرية

كل ما سبق يبين لنا بوضوح انه ينبغي تجاوز المفهوم التقليدي للاجتهاد والممارسة العقلية المحدودة المرتبطة به، وذلك عن طريق النقد الحديث للعقل. لا ريب في ان العمل التفسيري الذي أثاره القرآن هو عمل من أعمال المعرفة بأعلى درجاتها. فهو يخص المعنى ويفترض ما كان الفيلسوف الألماني يورغين هابرماز قد شرحه مطولاً بعد الاستفادة من أعمال الفيلسوف النمساوي فتغنشتاين. لقد شرحه في كتابيه: **نظرية الفعالية التواصلية، والأخلاق والتواصل**(*). لا أريد بذلك القول

(*) هابرماز هو أشهر فيلسوف ألماني في الوقت الراهن. وهو صاحب نظرية مشهورة باسم نظرية الفعل التواصلي أو الفعالية التواصلية. وقد بناها على أساس علم اللغة والفلسفة التحليلية التي كان فتغنشتاين أحد روادها. وهو يقصد بها انقاذ فكرة الحقيقة والعقلانية بعد ان تعرضت لنقد شديد منذ نيتشه وحتى فلسفة ما بعد الحداثة. فهو يعتقد بوجود «مناخ مثالي من التواصل =

إنه ينبغي علينا محاكمة كل التفسير التقليدي (من يهودي ومسيحي واسلامي) والذي كان قد واجه مسألة العقل الإلهي، على ضوء المعايير التي بلورتها الفلسفة الحديثة للغة والتوصيل. ولكن المسائل التي توضحها هذه الفلسفة حالياً بشكل صريح كانت موجودة ضمنياً في كل فعل تفسيري لنص يوليه العقل مكانة الوحي أو العقل الإلهي. والآن نلاحظ انبثاق فضول جديد واكتشافات جديدة بخصوص هذه

= والكلام» يستطيع الأفراد المتخاطبون من خلاله أن يتوصلوا إلى القبول بالحقيقة. وهذا ما يحصل في المناقشات الجارية كل يوم. فلغة التخاطب والتواصل الحواري تحتوي على حد أدنى من العقلانية وامكانيات العقلانية، ولولا ذلك لما حصل الاجماع، ولما كان التفاهم ممكناً بين البشر. وأركون يقصد بالاشارة إلى هابرماز ان نظريته يمكنها أن تساعدنا في توضيح التفسير الاسلامي الكلاسيكي لأنه فعل لغوي أيضاً، ولأنه يؤدي إلى الاجماع داخل كل مذهب.

- **Jürgen HABERMAS**: 1 - Théorie de l'agir-communicationnel

2 - Ethique et communication

وفيها يحاول هابرماز أيضاً انقاذ فكرة الحداثة الأوروبية والديمقراطية الغربية بعد هضم كل الانتقادات التي وجهت إليها من قبل نيتشه وتلامذته: فوكو، دريدا، مدرسة فرانكفورت، . . . إلخ.

المسائل التأويلية. فالنقاد والمفكرون الحديثون أخذوا يتحدثون عن نشأة المعنى وتحولاته، وعن طريقة استقبال نص ما من قبل القراء أو السامعين الذين يعيدون كتابته أو فهمه في كل الاتجاهات. وأخذ الفلاسفة من أمثال هابرماز يتحدثون عن التواصل ما بين الذوات البشرية، وعن العقلانية المتحركة لا الثابتة ولا الجامدة، وعن العقلانية التعددية والمنفتحة على المعطيات المتغيرة للواقع والتاريخ والمجتمع... والآن نلاحظ أن المجتمعات الشديدة الحداثة والحركة تجبرنا على تغليب التاريخية والتغيُّر على كل البنى الثابتة. وتجبرنا على اعتبار النظام الاجتماعي بصفته مجموعة من الرهانات، المتغيرة هي أيضاً، هذه الرهانات التي تغذي المنافسات بين الفاعلين. وأمام كل هذه المستجدات والتحديات الجديدة، فإنه لم يعد ممكناً للفكر الاسلامي أن ينغلق على نفسه وينعزل داخل اطار العقل الأصولي والإطلاقي الذي لم يتح له أن يشهد حتى أصولية النقد الكانطي وإطلاقية الديالكتيك الهيغلي(*).

(*) تشير ملاحظة محمد أركون هذه مسألة الأزمة الرهيبة=

إن مسلمي اليـوم يجدون صعـوبـة كبـيرة في الفصل بين المكانة اللاهوتية للخطاب القرآني، وبـين الشرط التاريخي واللغـوي للعقـل الـذي ينتـج خـطابـات بشريـة ارتكـازاً عـلى العقــل الإلهي. إن النقد الفلسفي هو أولاً مـركز عـلى أنماط المعرفة المنتَجة والمؤبَّدة من قبل العقل. في الواقع ان الفكر الاسلامي الكلاسيكي كان قد

= والتأخر الهائل الذي يعاني منـه الفكر الاسـلامي والعربي المعـاصر. ففي الوقت الـذي يقوم مفكـرو أوروبـا بنقـد العقـلانية الكـلاسيكية (الكـانطيـة والهيغلية) ويفتتحـون عقلانية نقدية حديثة على طريقة هابرماز، نجد ان الفكر الاسلامي لم يتوصل بعد حتى إلى مرحلة العقل الكانطي أو الهيغـلي! هكذا نجـد أنفسنا ونحن نعـاني من تفـاوت تـاريخي مـع الغـرب لا يقـل عن مـائتي سنـة من حيث الزمن. وهذه هي أحد أسباب الأزمة والتخبط العشوائي الـذي نعاني منـه الآن. فالـذي يتـأخـر كثيـراً عن ركب الحضـارة والفكر يصـاب بالاضـطراب ولا يعـود يعـرف كيـف يتصرف. فنحن نعتقـد ان الأشياء ثـابتة وان المعنى أحادي الجانـب، ومطلق، أو انه مـوجود منـذ الأزل وإلى الأبد. ولكن علم الألسنيات والسيميائيات الحديثة يبـين لنا ان للمعنى منشأ وسـيرورة ونهاية (انهدام المعنى)، وان هنـاك معنى آخـر ينشـأ عـلى أنقـاضـه. ان المجتمعـات الأوروبية الحديثة تتميز بالتاريخيـة الشديـدة، أي بالتغـير والحركة المستمرة، هذا في حين ان المجتمعات الاسلامية والعربية تتميز بالثبات الأبدي والـدهري، ولـذلك فهي تعتقد ان المعنى معطى مرة واحدة وإلى الأبد. . . أنه لا يحول ولا يزول. . .

انتبه للمشكلة والصعوبة التي تطرحها. وقد حاول حلَّها عن طريق القول بأن كل جيل الصحابة الذين شهدوا الوحي «يتمتعون بقوة الذاكرة والعقل النافذ في مسائل الدين، كما ويتمتعون بنفاذ البصيرة في مسائل التفسير والتأويل[٨]...» كما يقول ابن تيمية. لنقبل مبدئياً هذا الاسقاط الورع للخصائص العقلية العليا على كل جيل الصحابة. ولكن ماذا عن الجيل الذي تلاهم؟ أقصد هل تنطبق هذه الخصائص على كل الفقهاء والمفسرين الذين ثبَّتوا كما رأينا سابقاً كل قراءات ومعاني النص القرآني؟ ألا يمكن أن يعتريهم الوهن والنقص؟ فعندما يسبق الطبري شرح كل كلمة أو كل عبارة بصياغته المعهودة: «يقول الله» ثم يعطي شرحه، فانه لا يتساءل اطلاقاً عن مدى صحة شرحه أو عدم صحته عن مدى مطابقته لكلام الله أو عدم مطابقته. انه لا يطرح أي تساؤل عن شروط الامكانية الابستمولوجية، ثم المشروعية اللاهوتية لكل عقل بشري يتصدى لشرح المقاصد الكلية لكلام الله(*). ولا يجيئنَّ

(*) يقصد أركون انه لا يمكن للعقل البشري أن يتوصل كلياً=

أحدُ هنا فيقول: بأن العقل في القرنين الثالث والرابع الهجريين كان يجهل التساؤل الابستمولوجي. فنحن نعرف ان العقل الأرسطوطاليسي كان تحت تصرف المثقفين المسلمين إذا لم يرفضوه مسبقاً. والشيء نفسه يمكن قوله عن إدانتهم السريعة والمتسرعة للمناقشات اللاهوتية الخاصة بخلق القرآن بدلاً من أن يعمقوها ويغنوها ضمن خط المجابهة المفتوحة والخصبة بين العقل الفلسفي، والعقل اللاهوتي، والعقل الإلهي.

لقد خطا ابن رشد بعض الخطوات في هذا الاتجاه. ولكنه بقي سجين المنهجية الفقهية المالكية أكثر مما ينبغي. ولم يستطع بالتالي أن يتوصل إلى حجم التوليفة التي توصل إليها

= إلى مقاصد الله ومعاني آياته، فهي أوسع وأكبر من أي عقل بشري. كما انه لا يمكن سجنها في لغة فقهية قانونية أحادية الجانب والمعنى، وذلك لأن الخطاب القرآني ذو بنية رمزية ومجازية - أي أسطورية بالمعنى الأنتربولوجي الحديث للكلمة. وبالتالي فهو منفتح على عدد لا متناه من المعنى والدلالات. ولكن الطبري لم يكن يتنبه إلى كل ذلك، وكان يعتقد بامكانية اعطاء المعنى الكامل والحرفي لكلام الله عز وجل.

القديس توما الاكويني الذي واجه المشكلة نفسها. وفي حين ان الخط الذي افتتحه ابن رشد قد هُجِرَ كلياً في الناحية الاسلامية، فإن الفكر المسيحي قد عرف على العكس كيف يستفيد كل الاستفادة مما ندعوه بأزمة الحداثة.

مهما يكن من أمر الفشل والنجاح الجزئيين داخل تراثات الفكر الخاصة بأديان الكتاب الثلاثة، فإنه يبقى علينا اليوم أن نفكر بمسألة «التيولوجيا ـ الإناسية ـ المنطقية» للوحي.

لنحاول أولاً أن نفهم ماذا يعنيه خطا الوصل اللذان يربطان ويفرقان في آن معاً بين هذه الذرى الثلاث من تجلّي الكينونة وتشكيل المعنى، أي: الله، الانسان، المنطق (بمعنى الفكر واللغة في آن معاً). فاللغة هي الأداة والمكان الذي يحقق فيه الانسان كل ما يستطيع أن يقوله ويعيشه بالقياس إلى الله، أو مع ذاته، أو مع العالم الموضوعي الخارجي. فالوحي، الذي يمثل كلام الله، هو اللغة المتعالية وذات القدرة الهائلة على التعالي. وهو يقدم نفسه بشكل صريح لكي يُفهَم من قبل الناس ويُجسَّد في حياتهم الواقعية بصفته تلك.

انه يقدم نفسه من خلال التوراة والأناجيل والقرآن. ولكنه على الرغم من كل ذلك يظل بشكل أساسي وجذري خطاباً لغوياً تتراكم فيه كل المشاكل المعتادة للغة والأبعاد الفوق لغوية(*) للتلاوة الشعائرية، والشحنة التقديسية، والتصرفات العبادية الطقوسية، والجوهر الروحي، والحضور الإلهي... ان الانسان إذ يترك نفسه تنغمس في هذه المناطق الغائمة التي تجل عن الوصف، وفي ذلك الانفعال الديني والحماسة الملتهبة، والتكرار الشعائري، فإنه يحول خطاب الوحي إلى عالَم إلهي مألوف بالنسبة له وسهل البلوغ بشكل مباشر. وعندئذٍ لا يصبح القانون الديني إلا الطريق المستقيم (أي الشريعة بحسب اللغة العربية الاسلامية الكلاسيكية) الذي يؤدي إلى

(*) المقصود بالأبعاد فوق اللغوية الأبعاد غير اللغوية للخطاب: أي الروحية هنا. فكلمة (métalinguistique) تحتوي على معنيين: معنى اصطلاحي السني يدل على العلم الذي يقف فوق كل علوم اللغات ويستخلص منها القوانين المشتركة لدى كافة اللغات البشرية. ثم معنى مباشر وحرفي: أي كل ما يخص الجوانب غير اللغوية البحتة كالمضامين المعنوية مثلاً.

التجسيد الكامل للقرب من الله (يصبح الانسان المؤمن وليَّ الله). والفقيه الذي يبلور نواميس الشريعة، والمؤمن البسيط الذي يخضع لها يعيشان التجربة نفسها من الطاعة لله، وبالتالي تجربة المسار نفسه نحو النجاة في الدار الآخرة.

ونحن، المعاصرين، نجد صعوبة كبيرة في فهم هذا التصور للقانون الديني لأن السلطة التشريعية لم تعد من اختصاص العقيدة اللاهوتية في المجتمعات الحديثة. وحتى عندما كانت العلاقة الرابطة بين التيولوجيا - والإناسة - والمنطق مقبولة جماعياً وبدون نقاش، بل ومعاشة في واقع الحياة، فإن الفقهاء اضطروا لتشكيل علم كامل: هو علم الفقه وأصوله. وهو يشبه القانون الكنسي في المسيحية أو الهالاكها اليهودي. وهدف هذا العلم هو التحقق «عقلانياً»(*) من تجذُّر القانون

(*) يضع أركون كلمة «عقلانياً» بين قوسين لأن تلك العقلانية كانت محدودة ومحصورة جيداً. أنظر في أمكنة أخرى بلورته لمفهوم العقل الاسلامي. (في كتاب تاريخية الفكر العربي الاسلامي الذي نقلناه إلى العربية عام ١٩٨٦).

الـديني في الوحي، وانـطلاقـاً من ذلـك ضـمان الاستخـدام الآليّ والأدواتي للقـانــون الـديني بصفته طريقاً للنجاة في الـدار الآخرة. كنّـا قد رأينـا كيف أن طـريقـة التحقق هـذه أصبحت اشكالية، أي غير موثوقة، وذلـك لأن الأدوات العقلية والأطر الثقافية التي كانت تجعلها ممكنـة الوجود، بـل وحتى ميسورة، قـد فقدت اليـوم تمـاسكها ومصـداقيتها. هكـذا نجد أن تعـرية الآليّـات السيميـائيــة(*) لـلخـطاب السردي القصصي والدراسة التحليلية للمجاز والرمز ثم دراسة التصورات الأسطورية من خلال المنظور الأنتربولوجي لم تعد تسمح للأخبار والحكايـات التقليدية في أن تغمس الـوعي في عالم العجيب السـاحر والخـارق للطبيعة. بمعنى آخـر لم تعـد تسمح لها بعرقلة كل اعـتراض نقدي من أجـل

(*) المقصود بالآليات السيميائية هنا كل أساليب الحكاية التي تستخدمها الأخبار الواردة في التفـاسير الاسـلامية. ومن هذه الأساليب أسلوب العنعنـة والتشويق والسرد الـذكي للأخبار لكي يقتنع بها المؤمن ويتشربهـا دون أية منـاقشة أو تسـاؤل نقـدي. ونحن نعلم ان عـلم الألسـنيـات والسيميائيات المعاصرة قد أصبح قادراً عـلى تعريـة هذه الآليات الخفية للخطاب السردي والقصصي.

أن تفتح القلب على كل الحقائق الدينية (ومعروف أن القلب في القرآن هو مركز المعرفة العذبة و«العقلانية» في آن معاً).

انه لمن المؤكد ان الوعي الجماعي الاسلامي المعاصر لم يشهد تلك القطيعة النفسية والثقافية بالدرجة نفسها التي شهدها الغرب المُعَلْمَن منذ القرن التاسع عشر على الأقل. ولكن لا ينبغي أن نعزو هذا الاختلاف إلى مقدرة الاسلام على مقاومة حركة العلمنة بفعالية أكثر من المسيحية. فالواقع أن المقولة التيولوجية - الاناسية - المنطقية للوحي هي ذاتها لأديان الكتاب الثلاثة. ولكنها شهدت هجمات مختلفة من قبل العقل العلمي والحضارة الصناعية. ولكن ذلك لا يعني أيضاً ان الانتقال إلى مرحلة العلمنة سوف يؤدي بالضرورة إلى تهميش اللاهوت من قبل الأنتربولوجيا أو حتى تصفيته كلياً (انظر بهذا الخصوص المناقشات الدائرة في الغرب حول «موت الله»). ان ذلك لا يعني أبداً ان هذا التطور التاريخي سوف يشهده الاسلام حتماً مثلما شهدته المسيحية في

الغـرب(*). وهكـذا يمكننـا ان نفتتـح الحقـل الفكري للتيولـوجيا ـ الانـاسية ـ المنـطقية عـلى مرحلتين: فأولاً ـ ينبغي علينا تصفية كل المـواقع التبجيليـة والافتخاريـة التي تـزعم ان الاسـلام قادر على مقـاومة العلمنـة بفضل تعـاليه الإلهي وحـده. وثانيـاً ينبغي علينـا أن نـرفض مـزاعم الفكر العلمانوي الذي يدعي انـه يمثل المـرحلة الحاسمة من تحـرير العقـل خارج كـل العقائـد الخيالية. وإذا ما استطعنا ان نفعل ذلـك يمكننا عنـدئذ أن نعيـد ادخال الـوحي داخل الفضـاء

(*) هنـا تكمن في رأينا أصـالة فكـر أركون ومـوقفه المختلف عن المستشرقين العلمويـين/ والمسلمين التقليـديين في آن معاً. وأعتقد انه يقدم للمسلمين المعاصرين حـلاً ناجعـاً ومقبـولاً إذ يرفض العلمانـويـة الاختـزاليـة لا العلمانـويـة المنفتحـة والايجابيـة. فالـواقع انـه يرفض اخـتزال البعد الـديني والروحي أو تصفيتـه كـما فعلت تلك العلمانـويـة النضالية في القرن التاسـع عشر والعشرين (خصوصـاً في فرنسا). فالاسلام يمكنه أن يستوعب المكتسبات الايجابية للروح العلميـة والعلمانية الجـديـدة، في الـوقت الـذي يـرفض فيـه التخـلي عن البعـد الـروحي والايمـاني. فالأنتربولوجيـا (أي علم الانسان) لا ينبغي أن تؤدي إلى تصفية اللاهوت (أي علم الله). وبهذا المعنى فان أركون يـدعو إلى إيمان جديـد، حر وخـال من التعصب الـذي يسيطر عـادة عـلى الايمـان التقليـدي ويجعله يبـدو غـير متناسب مع روح العصر ومستجداته.

المعرفي الموحَّد الأجزاء، وفي هذا الفضاء المتجمِّع والموحَّد يمكن للعقل ان يوظف استجوابات الرمزانية الدينية الرازحة في وجود مجتمعاتنا، وكذلك فتوحات العلمانية الحديثة في استكشافات جديدة عن المعنى[٩].

وهذا الحقل الفكري المتشكل سوف تكمن أصالته الكبرى والجديدة فيما يلي: ان التيولوجيا (أي علم اللاهوت) المرتكزة منذ الآن فصاعداً على الأنتربولوجيا المنفتحة إلى ما لا نهاية سوف تتوقف أخيراً عن كونها نظاماً للاستبعاد الفكري والثقافي المتبادل لدى الأديان الثلاثة.

ونحن نعرف مدى حجم النتائج المأساوية والعقليات المتصلبة والمتشنجة واللامتسامحة التي خلدتها طيلة قرون عديدة تلك «التيولوجيا» السكولاستيكية في منطقة الشرق الأوسط على وجه الخصوص(*). ان المأساة اللبنانية والصراع العربي ـ اليهودي، والفلسطيني ـ الاسرائيلي لا

(*) كلام أركون هذا لا ينطبق فقط على تيولوجيات الأديان التوحيدية الثلاثة، وإنما ينطبق داخل الدين الواحد على تيولوجيات المذاهب والفرق المتشكلة (انظر: حالة البروتستانت والكاثوليك والأرثوذكس في المسيحية). وفيما يخص الاسلام، نلاحظ ان المواقع التيولوجية الدوغمائية =

يزالان يقويان خطاب الاستبعاد والنفي المتبادل ويصلان به إلى ذروته من أجل تبرير الحرب «العادلة» أو المقدسة.

ان إثارة هذه الأحداث المأساوية الراهنة ربما بدت في غير مكانها ونحن نخصص دراسة عن الاجتهاد وممارسته في الفكر الاسلامي. ان الاجتهاد، تعريفاً، هو فعل من أفعال الفكر النظري الموجَّه نحو المعرفة. انه البحث عن الأسس الإلهية والمعرفية من أجل تبرير الأحكام الشرعية. وهو بهذا المعنى يشكل ممارسة مشتركة لدى كل المؤمنين الذين يقفون وجهاً لوجه أمام الكتاب الموحى. وقد ولَّد أنظمة معرفية وعقائد شعبية معمَّمة عن طريق التعليم الديني

= التي تشكلت في العصر الكلاسيكي ثم تيبَّست وتحجَّرت في العصر السكولاستيكي لا تزال تفرق حتى الآن بين السنة والشيعة والخوارج. فاللعنات التيولوجية هنا أيضاً تبدو حامية ولا مرجوع عنها. ولا يمكن إقامة الحوار السني - الشيعي يوماً ما على أسس قويمة تحريرية إلا إذا قبل كل طرف بمراجعة التيولوجيا المتشكلة لديه مراجعة تاريخية دقيقة من أجل اسقاط الصبغة اللاهوتية الإلهية عنها، وإبراز الصبغة الايديولوجية والبشرية المحضة. عندئذ يمكن للوعي الاسلامي الكلي أن يتحرر ويتوحد. أما قبل ذلك فلا.

هوامش المؤلف

(١) هذه المقالات نشرت في كتب عديدة أهمها:
- Pour une critique de la raison Islamique, Paris 1984
ـ «نحو نقد العقل الاسلامي» وقد ترجمه هاشم صالح إلى العربية تحت عنوان «تاريخية الفكر العربي الاسلامي» بيروت ١٩٨٦.
- Lectures du Coran, Paris 1982 ـ قراءات في القرآن
وقد ترجم هاشم صالح معظم مواده وأضاف إليه مواداً أخرى تحت عنوان «الفكز الاسلامي، قراءة علمية» بيروت، ١٩٨٨.
- L'Islam, morale et Politique
ـ الاسلام، الأخلاق والسياسة
وقد ترجمه هاشم صالح لصالح اليونيسكو، وصدر عام ١٩٩٠ في بيروت، (عن مركز الانماء القومي).

(٢) انظر: محمد أركون، الاسلام، الأخلاق والسياسة، اليونيسكو، منشورات دوكلي دوبروير ١٩٨٦
M. ARKOUN: L'Islam, morale et Politique, Unesco,
De Sclée De Brouwer, Paris, 1986

(٣) انظر: ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملّة، طبعة محمود قاسم، القاهرة ١٩٦٤ ص ١٣٢ ـ ١٣٣. نجد ان ابن رشد يلح على ضرورة استهداف «مقصد المشرّع

عليه الصلاة والسلام، وذلك لأن كل فرقة تزعم أنها تملك القانون الأول. ومن يبدي أي اعتراض يعتبرونه إما صاحب بدعة، وإما كافراً يحل دمه».

(٤) انظر مجلة ارابيكا، ١٩٨٢ رقم (٣). مقالة بالانكليزية بعنوان: **حول نسخ آيات التوصية بالإرث**

- On the Abrogation of bequest Verses

(٥) انظر: الطبري، التفسير، طبعة محمود محمد شاكر، القاهرة، بدون تاريخ نشر، الجزء الثامن، ص ٥٣ ـ ٦٨ ثم الجزء التاسع.

(٦) انظر المناقشة التي نقلها دافيد س. بورز في المصدر المذكور سابقاً، ص ١٧٢ ـ ١٨٨.

(٧) نذكر من بين الأحداث الحاسمة في تلك الفترة: الفصل السياسي والثقافي بين الاسلام الشيعي / والاسلام السني بعد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. ثم عزل الاباضيين، ثم تأسيس المدارس الفقهية السنية الأربع التي راحت تنشر هيمنتها على مناطق جغرافية ـ ثقافية واسعة كالمغرب الكبير بالنسبة للمذهب المالكي مثلاً. وكلها ظواهر وولّدت «أرثوذكسيات» متصلبة ومتنافسة.

(٨) أنظر الاستشهاد الكامل بهذه الفقرة لابن تيمية في كتاب محمد أركون عن «الفكر العربي» ١٩٨٥، ص (٢٠)

- **M. ARKOUN**: La Pensée arabe,
P.U.F.

(٩) انظر بهذا الصدد أعمال الباحث الفرنسي اميل بولا وآخر كتاب له على وجه الخصوص:

حرية، علمنة: حرب شطري فرنسا ومبدأ الحداثة،
منشورات سيرف، باريس، ١٩٨٧.

- **Emile Poulat:Liberté, laïcité, la guerre des deux France et le principe de la modernité,**
éd: Cerf/ Cujas 1987.

صدر في

سلسلة بحوث اجتماعية

١- العسكر والحكم في البلدان العربية	فؤاد اسحق الخوري
٢- ابن خلدون وماكيافللي	عبد الله العروي
٣- الدولة والسلطة في الفكر السياسي الغربي	شارلز باتروورث
٤- العلمنة والدين - الإسلام، المسيحية، الغرب	محمد أركون
٥- الفلسفة والسياسة	عادل ضاهر
٦- سيكولوجية التعصب	أندريه هينال
٧- المرأة العربية وذكورية الأصالة	مي غصوب
٨- الحرب التي لم تكتمل: الديمقراطية في العراق ومسؤولية التحالف	سمير الخليل
٩- السلطة لدى القبائل العربية	فؤاد اسحق الخوري
١٠- العرب ومشكلة الدولة	نزيه الأيوبي
١١- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي	محمد أركون
١٢- مذاهب الانتروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون	فؤاد اسحق الخوري
١٣- محنة الشاعر في أزمنة المدن	ويستان أودن
١٤- الأصالة وسياسة الهروب من الواقع	عزيز العظمة

يحاول أركون في هذه الدراسة أن يحدد مفهوم الاجتهاد في الفكر الاسلامي الكلاسيكي وكيفية الانتقال منه - بل وضرورة هذا الانتقال - إلى مرحلة نقد العقل الاسلامي. لا يعني هذا النقد التجربة الروحية للاسلام، بل التجسيد التاريخي والتطبيقي للمبادىء المثالية، من تفسير وفقه وحديث وعلم كلام، إذ يخضعها أركون للبحث التاريخي، كما في دراسته التطبيقية لتفسير الطبري ولعلم أسباب النزول والناسخ والمنسوخ.

هذه الدراسة بعيدة عن التصورات الضيقة والموروثة التي تقدم نفسها حقائق لا تقبل النقاش، وهي تفتح المجال لتصور جديد عن الاسلام والتراث، ذلك ان هدف أركون من نقد العقل الديني هو تجديد الفكر العربي والاسلامي لكي يصبح أقدر على مواجهة مشاكل مجتمعاتنا الحالية.

ISBN 1 85516 820 0

دار الساقي

DAR AL SAQI
26 Westbourne Grove London W2 5RH